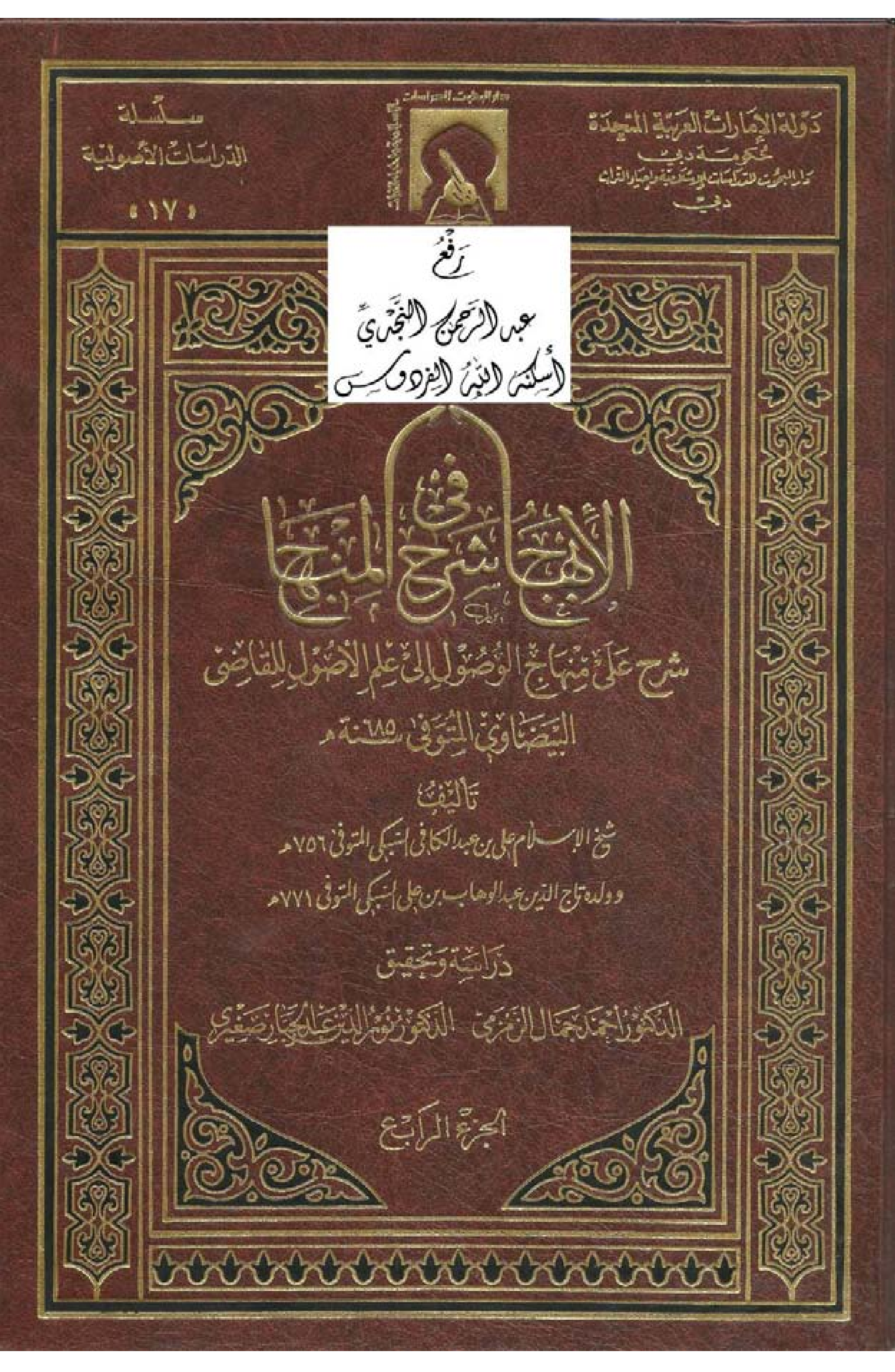

دولة الإمارات العربية المتحدة
حكومة دبي
دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث
دبي
سلسلة
الدراسات الأصولية
«١٧»
رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
الإبهاج في شرح المنهاج
شرح على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي
البيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥هـ
تأليف
شيخ الإسلام علي بن عبد الكافي السبكي المتوفى ٧٥٦هـ
وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي المتوفى ٧٧١هـ
دراسة وتحقيق
الدكتور أحمد جمال الزمزمي
الدكتور نور الدين عبد الجبار صغيري
الجزء الرابع

رفع

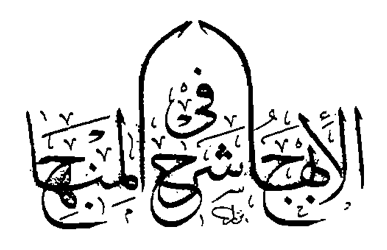
عبد الرحمن النجدي

أسكنه الله الفردوس

رَفْعُ

عبد الرحمن النجدي

أسكنه الله الفردوس

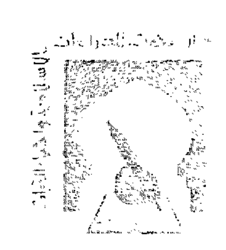


الطبعة الأولى
١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤م

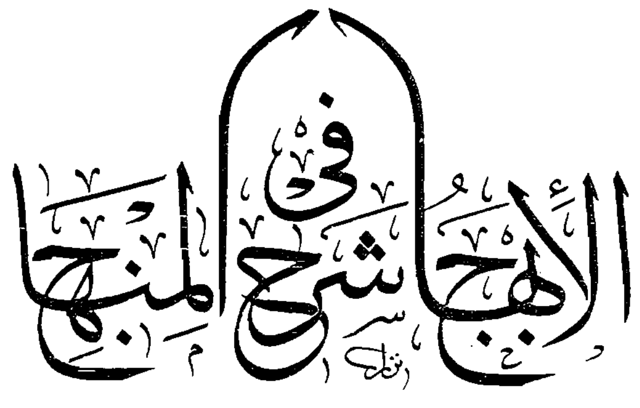
دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث

الإمارات العربية المتحدة - دبي - هاتف: ٣٤٥٦٨٠٨، فاكس: ٣٤٥٣٢٩٩، ص.ب: ٢٥١٧١
الموقع www.bhothdxb.org.ae البريد الإلكتروني irhdubai@bhothdxb.org.ae

دولة الإمارات العربية المتحدة
حكومة دبي



سلسلة
الدراسات الأصولية
« ١٧ »



الإبهاج في شرح المنهاج

شرح على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥ هـ

تأليف

شيخ الإسلام علي بن عبد الكافي السبكي المتوفى ٧٥٦ هـ

وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي المتوفى ٧٧١ هـ

دراسة وتحقيق

الدكتور أحمد جمال الزمزمي — الدكتور نور الدين عبد الجبار صغيري

الجزء الرابع

دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث

أصل هذا الكتاب

رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه

من جامعة أم القرى بمكة المكرمة

الباب الثاني
في الأوامر والنواهي

الفصل الأول
الأوامـــر

رَفْعُ

عبد الرَّحمن النَّجْدِيّ

أسكنه الله الفردوس

قال: (الباب الثاني: في الأوامر والنواهي. وفيه فصول:

الأول: [ك/١٧١] في لفظ الأمر

وفيه مسألتان:

الأولى: أنه حقيقة في القول الطالب للفعل، واعتبر المعتزلة [ص١/٣١٠] العلُوَّ، وأبو الحسين الاستعلاء، ويُفسدهما قولُه تعالى حكاية عن فرعون: ﴿مَاذَا تَأْمُرُونَ﴾[1]).

الكلام عند أصحابنا يطلق على اللساني والنفساني، واختلفوا هل هو حقيقة فيهما أو في أحدهما؟ على مذاهب: قيل: في[2] اللساني فقط، وذهب المحققون منا كما نقله الإمام في أول اللغات إلى أنه مشترك بينهما[3]، وذهب آخرون إلى أنه حقيقة في النفساني فقط، وكلا القولين منقول عن الشيخ، ويدل على أنه حقيقة في النفساني قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿وأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ﴾[5][6].

---

(١) سورة الأعراف: ١١٠. والآية: «فماذا» بالفاء. سورة الشعراء: ٣٥. والآية: «فماذا» بالفاء.

(٢) سقطت من (ت).

(٣) أي: بين اللساني والنفساني. انظر: المحصول ١/ق١/٢٣٥.

(٤) سورة المجادلة: الآية ٨.

(٥) سورة الملك: الآية ١٣.

(٦) قال الشوكاني في فتح القدير ٥/٢٦٢: «هذه الجملة مستأنفة مسوقة لبيان تساوي الإسرار والجهر بالنسبة إلى علم الله سبحانه، والمعنى: إن أخفيتم كلامكم أو جهرتم به في أمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فكل ذلك يعلمه الله لا تخفى عليه =

وقال عمر يوم السقيفة: كنت زَوَّرت[1] في نفسي كلاماً[2]. وقال الأخطل[3]:

إنَّ الكلام لفي الفؤاد وإنمــــا جُعِل اللسان على الفؤاد دليلا[4]

= منه خافية. وجملة: ﴿إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ تعليل للاستواء المذكور، وذات الصدور هي مضمرات القلوب ».

(١) زوَّرت: هَيَّأتُ وأصلحت. وفي تاج العروس ٤٨٢/٦، مادة (زور): «زَوَّر الشيء: حَسَّنه وقَوَّمه... وكلام مُزَوَّر، أي: مُحَسَّن... والتزوير: إصلاح الشيء... وقال الأصمعي: التزوير: تهيئة الكلام وتقديره، والإنسان يزوِّر كلاماً، وهو أن يقوِّمه ويُتقنه قبل أن يتكلم به ».

(٢) أخرجه البخاري ١٣٤١/٣ ـ ١٣٤٢، في فضائل الصحابة، باب قول النبي ﷺ: «لو كنت متخذاً خليلاً». رقم الحديث ٣٤٦٧. والبيهقي ١٤٢/٨ ـ ١٤٣، في قتال أهل البغي، باب الأئمة من قريش، من حديث عائشة رضي الله عنها. ولفظ البخاري: «إلا أني قد هَيَّأتُ كلاماً قد أعجبني، خَشِيتُ أن لا يبلغه أبو بكر»... إلخ. وأخرجه البخاري ٢٥٠٣/٦ ـ ٢٥٠٧، في كتاب المحاربين، باب رجم الحبلى في الزنا إذا أحصنت، وأحمد في المسند ٥٥/١ ـ ٥٦، والبيهقي ١٤٢/٨، من حديث عبد الله بن عباس عن عمر بلفظ: «وكنت قد زَوَّرتُ مقالةً أعجبتني أردت أن أقدمها بين يَدَيْ أبي بكر ».

(٣) هو شاعر زمانه غياث بن غَوْث التَّغْلبيّ النصرانيّ. قيل للفرزدق: مَنْ أشعر الناس؟ قال: كفاك بي إذا افتخرت، وبجرير إذا هجا، وبابن النصرانية إذا امتدح. وكان عبدالملك بن مروان يُجزل عطاء الأخطل ويفضِّله في الشعر على غيره. مات قبل الفرزدق بسنوات. انظر: سير ٥٨٩/٤، الشعر والشعراء ٤٨٣/١.

(٤) انظر: المصباح المنير ٢٠١/٢، مادة (كلم)، ونسبه ابن هشام في شذور الذهب ص٢٨ إلى الأخطل، وذكر بيتاً قبله وهو :لا يُعْجِبَنَّك مِنْ خطيبٍ خُطْبَةٌ حتى يكونَ مع الكلام أصِيلا.

قال أصحابنا: ولسنا نستدل بهذه الأدلة على إثبات الكلام النفسي، فإنَّ هذه الأدلة قابلة للتأويل، ولكنا لما دلَّلنا بالبراهين القاطعة المُودَعة في الكتب الكلامية على إثبات (معنى في النفس)[1] يزيد على العلوم، والقُدَر[2]، والإرادات[3]، دللنا بهذه الألفاظ على أنه سُمِّي[4] كلاماً، فهي أدلة على إثبات التسمية لا على إثبات الحقيقة[5].

وأما قول الإمام هنا: المختار أنه حقيقة في [ت١٢١/١] اللساني فقط[6] - فغير مُغَايِر لما نقله في «اللغات» عن المحققين؛ لأنه قال هناك: «الكلام بالمعنى القائم في النفس مما لا حاجة في أصول الفقه إلى البحث عنه، وإنما الذي يبحث عنه اللساني»، وقوله هنا: فقط، أي: ولا يكون حقيقة في الشيء والقصة[7] والشأن والطريق[8]، كما ذهب إليه

(١) في (غ): «معنى النفس».

(٢) جمع قُدْرة. انظر: الوصول إلى الأصول ١/١٢٩.

(٣) منها ما ذكره ابن برهان في الوصول إلى الأصول ١/١٢٩: «أن السيد إذا قال لعبده: قم - وجد نفسه اقتضاءً حَتْماً، وأمراً جَزْماً، ليس بإرادة، ولا قدرة، ولا علم، فسماه أهل الحق كلاماً». وانظر: البرهان ١/٢٠٠.

(٤) في (غ): «يسمى».

(٥) نقل الشارح هذا الكلام من ابن برهان في الوصول إلى الأصول ١/١٣١.

(٦) انظر: المحصول ١/ق٢/٣٦.

(٧) هكذا في النسخ، وفي المعتمد ١/٣٩، وجمع الجوامع مع المحلي ١/٣٦٧: والصفة. وفي البحر المحيط ٣/٢٥٩: والصفة والقصة.

(٨) أي: لا يكون الأمر بمعنى الشيء، والقصة، والشأن، والطريق، على سبيل الحقيقة. بل تلك معانٍ مجازية له.

أبو الحسين[١]. وحاصل الأمر أن الكلام هنا ليس إلا في اللساني.

قوله: «**في لفظ الأمر**» أي: لفظ «أ م ر»[٢] لا في مدلولها[٣] الذي هو «افعل»، ولا في نفس الطلب[٤]، وهذا اللفظ يطلق مجازاً على الفعل وغيره مما سيأتي إن شاء الله تعالى. فمسمى الأمر: لفظ وهو صيغة «افعل»[٥]. ومسمى صيغة «افعل»: هو الوجوب أو غيره على الاختلاف فيه.

فقوله: «**القول**» جنس يدخل فيه الأمر وغيره نفسانياً كان أو غيره، ويستفاد من هذه العبارة أن الطلب بالإشارة والقرائن المفهمة لا يكون أمراً حقيقة.

وقوله: «**الطالب**» فصل يخرج به الخبر وشبهه[٦].

---

(١) أي: كما ذهب أبو الحسين إلى أن الأمر حقيقة في الشيء، والصفة، والشأن، والطريق، والفعل، والقول المخصوص. وأنه مشترك بينها. انظر: المعتمد ١/٣٩.

(٢) أي: اللفظ المنتظم من هذه الأحرف المسماة بألف ميم راء، ويقرأ بصيغة الماضي مفككاً. انظر: شرح المحلي على الجمع ١/٣٦٦.

(٣) أي: معناها. قال المطيعي: «موضع الخلاف هنا هذه المادة حيثما وجدت، سواء في مصدر، أو فعلٍ، أو غيره من المشتقات. وهذه المادة مدلولها الحقيقي صيغة افعل، سواء استعملت في الوجوب أو الندب أو غيرهما». سلم الوصول ٢/٢٢٩، ٢٣٠.

(٤) لأن الطلب معنى قائم بنفس المتكلم، وهذه الصيغ المخصوصة دالة عليه. انظر: البحر المحيط ٣/٢٦٤.

(٥) إنما خص الأصوليون «افعل» بالذكر لكثرة دورانها في الكلام، وإلا فالمراد بقولهم: صيغة «افعل» لفظها وما قام مقامها من اسم الفعل كصَهْ، والمضارع المقرون باللام، مثل: ليقم، وغيرها من الأوزان الدالة على الأمر. انظر: البحر المحيط ٣/٢٧٤.

(٦) كالظروف، والجار والمجرور. كقولنا: زيد في الدار. وزيد عندك. فقولنا: في الدار، =

وقوله: «**للفعل**» فصل ثاني يخرج به النهي؛ إذ هو طالب للترك. وهذا مدخول من جهة أن النهي طلب فعلٍ أيضاً، ولكن فعلٌ [ص١/٣١١] هو كفٌّ، فلو قال: فعل غيرُ كفٍّ، كما فعل ابن الحاجب[1] ـ لسلم من هذا الاعتراض.

ويعترض عليه أيضاً بقول القائل: أوجبتُ عليك كذا، أو أنا طالب منك كذا، فإنه يصدق عليه التعريف مع كونه خبراً، فكان ينبغي أن يقول: بالذات[2]، كما فعل في تقسيم الألفاظ.

واعلم أن هذا التعريف يدخل فيه النفساني فكان ينبغي أن يأتي بفصل يُخْرجه، وليس لقائل أن يقول: النفساني نفس الطلب لا الطالب (فقد خرج بقوله: «**الطالب**»؛ لأنا نقول: يصدق على النفساني أنه طالب)[3]، ولئن قلت: إنه ليس بطالب حقيقةً. قلت: وكذا اللساني، إنما الطالب حقيقةً المتكلم.

وقد زاد الإمام في الحد قيداً آخر عند قوله: «إن الحق أن الأمر اسم

= ليس كلاماً خبرياً، لأن الكلام الخبري ما كان فيه مسند ومسند إليه، والحرف لا يقع لا مسنداً ولا مسنداً إليه، فهنا الكلام ليس بخبري، لكنه شبيه بالخبري؛ لأنه مقدر بكائن أو استقر. فتقدير الكلام: زيد كائن في الدار، أو استقر في الدار. وكذا قولنا: زيد عندك. تقديره: زيدٌ كائن عندك. كمثل السابق. انظر: شرح ابن عقيل على الألفية ١/٢٠٩ ـ ٢١١.

(١) انظر: بيان المختصر ٢/١١.

(٢) في نهاية السول ٢/٢٣٤: «فلا بد أن يقول: بالوضع أو بالذات».

(٣) سقطت من (ت).

لمطلق اللفظ الدال على الطلب، لا للفظ العربي الدال على الطلب، بدليل أن الفارسي إذا طلب مِنْ عبده شيئاً بلغته يسميه العربي أمراً، وأنه لو حلف (لا يأمر)[1] فأمر بالفارسية حَنِث». فقال: «الحق إنه اسم لمطلق اللفظ الدال على الطلب المانع من النقيض، لا لمطلق اللفظ الدال على مطلق الطلب» قال: «وذلك إنما يظهر ببيان أن الأمر للوجوب»[2] وهذا ماشٍ على ما اقتضته طريقته من أن لفظ الأمر هو صيغة افعل، والتحقيق أنهما مسألتان كما سبق[3] ومما يدل عليه ذهاب الجمهور [ك/١٧٢] ومنهم

---

(١) في (ت): «أن لا يأمر».

(٢) انظر: المحصول ١/ق٢/٤٠، ٤١.

(٣) أي: معنى لفظ الأمر، غير معنى صيغة «افعل». فلفظ الأمر: هو القول الطالب للفعل، أي: هو لفظٌ يفيد الطلب بصيغة «افعل» سواء كانت للإيجاب أم للندب. ومعنى صيغة «افعل» هو الوجوب أو الندب أو غيرهما على الخلاف بين العلماء. فنسمي المندوب مأموراً به حقيقة كالواجب؛ لأنه يصدق عليهما لفظ الأمر وهو صيغة «افعل». أما أن هذه الصيغة حقيقة في الوجوب أو غيره، فهذا غير معنى لفظ الأمر. قال الإسنوي رحمه الله تعالى: «وقد زاد في المحصول قيداً آخر فقال قبل المسألة الثالثة: إن الحق في حَدِّه أن يقال: هو اللفظ الدال على الطلب المانع من النقيض؛ لما سيأتي أن الأمر حقيقة في الوجوب، وتبعه عليه صاحب الحاصل وغيره، والصواب ما قاله المصنف، فإن الذي سيأتي أنه حقيقة في الوجوب إنما هو صيغة «افعل»، وكلامنا الآن في لفظ الأمر، فهما مسألتان». نهاية السول ٢/٢٣٤، ٢٣٥. والمسألة فيها خلاف هل معنى لفظ الأمر هو معنى صيغة «افعل» أوْ لا؟ فذهب قوم إلى أن لفظ الأمر حقيقة في الإيجاب، كصيغة «افعل»، وعلى هذا فلا يسمى المندوب مأموراً به حقيقة، وإلى هذا ذهب الإمام - كما ذكر الشارح - والكرخي من الحنفية، بل هو مذهب كثير من الحنفية كما ذكر المطيعي. وذهب قوم إلى أن معنى لفظ =

القاضي إلى أن المندوب مأمور به[1] مع قول الجمهور: إن صيغة «افعل» حقيقة [غ١/١٠٥] في الوجوب، وقول القاضي: «إنها[2] مترددة بين الوجوب والندب والإباحة والتهديد» صَرَّح به في «مختصر التقريب»[3]، بل صَرَّح في «مختصر التقريب» بما قلناه، وهذه عبارته: «الأمر الحقيقي معنى قائم بالنفس وحقيقته اقتضاء الطاعة ثم ذلك ينقسم إلى ندب ووجوب لتحقق الاقتضاء فيهما وأما العبارة الدالة على المعنى القائم بالنفس نحو قول القائل: «افعل» فمترددة بين الدلالة على الوجوب والندب والإباحة والتهديد فيتوقف فيها حتى يثبت بقيود المقال أو بقرائن[4] الحال تَخَصُّصُها ببعض المقتضيات، فهذا[5] ما نرتضيه من المذاهب»[6] انتهى.

وقوله[7]: «**واعْتُبِر**» شرطت المعتزلة في الأمر العلو، وقالوا: لا يصدق إلا به، أي: بأن يكون الطالب أعلا مرتبة من المطلوب منه، فأما (إنْ

= الأمر غير معنى صيغة «افعل»، وهو مذهب الجمهور كما قال الشارح، وهم يسمون المندوب مأموراً به حقيقة. انظر: سلم الوصول ٢/٢٢٩ ـ ٢٣٠، ٢٣٤، البحر المحيط ٣/٢٦١، ٢٦٢، التمهيد للإسنوي ص٢٦٥.

(١) انظر: التلخيص ١/٢٥٧.

(٢) أي: صيغة «افعل».

(٣) انظر: التلخيص ١/٢٤٤.

(٤) في (ص): «قرائن».

(٥) في (ص): «بهذا». وهو خطأ.

(٦) انظر: التلخيص ١/٢٦١، ٢٦٢.

(٧) في (ص)، و(غ)، و(ك): «قوله».

كان)[1] مساوياً له فهو [ص١/٣١٢] التماس، وإنْ كان دونه فهو سؤال. وقد تابعهم على ذلك مِنْ أصحابنا الشيخان أبو إسحاق الشيرازي[2] وأبو نصر ابن الصباغ كما نَصَّ عليه في «عُدَّة العالم»[3].

وشرط أبو الحسين من المعتزلة الاستعلاء دون العلو[4][5]. والفرق بين الاستعلاء والعلو واضح، فالعلو أن يكون الآمر في نفسه أعلا درجة، والاستعلاء أن يجعل نفسه عالياً بكبرياءٍ أو غيره، وقد لا يكون في نفس الأمر كذلك، فالعلو من الصفات العارضة للناطق، والاستعلاء من صفات كلامه. وهذا الذي قاله أبو الحسين صححه الآمدي وابن الحاجب، وكذلك الإمام[6] إلا أنه في أوائل المسألة الخامسة قال: «وقال أصحابنا: لا يشترط العلو ولا الاستعلاء. لنا: قوله تعالى حكاية عن فرعون»[7] وأخذ يستدل للأصحاب بهذه الصيغة، فظن ظانون الاضطراب في كلامه،

---

(١) في (ت): «أن يكون».

(٢) انظر: اللمع ص١٢، شرح اللمع ١/١٩١.

(٣) ووافقهم أيضاً السمعاني من الشافعية، وأكثر الحنابلة. انظر: شرح الكوكب ٣/١١، المحلي على جمع الجوامع ١/٣٦٩.

(٤) انظر: المعتمد ١/٤٣.

(٥) وبه قال أكثر الحنفية، والباجي من المالكية، وبعض الحنابلة كأبي الخطاب وابن قدامة وغيرهم. انظر: كشف الأسرار ١/١٠١، تيسير التحرير ١/٣٣٧، فواتح الرحموت ١/٣٦٩، إحكام الفصول ص١٧٢، شرح الكوكب ٣/١١.

(٦) انظر: الإحكام ٢/١٤٠، العضد على ابن الحاجب ٢/٧٧، المحصول ١/ق٢/٢٢.

(٧) انظر: المحصول ١/ق٢/٤٥.

والظاهر أن صيغة «لنا» إنما أتى بها لأنها[1] من جانب أصحابه[2].

تنبيه:

ما نقله المصنف هنا عن أبي الحسين لا يناقض ما اختاره في تقسيم الألفاظ[3]؛ لأن الكلام هنا في مدلوله اللغوي، وأما هناك فالكلام في مدلوله الاصطلاحي[4]، ألا ترى إلى ذكره هناك: المتواطئ، والمشكِّك، والاسم، والفعل، والحرف، وكل هذه أسماء مصطلح عليها بين العلماء.

وقد رَدَّ المصنف على المذهبين أعني مذهب المعتزلة وأبي الحسين بأنه يُفسدهما قولُه تعالى حكايةً عن قول فرعون لقومه: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾[5] فأطلق الأمر على ما يقولونه في مجلس المشاورة، ومن المعلوم انتفاء العلو؛

---

(١) سقطت من (ص).

(٢) يعني: فقول الرازي: «لنا» أي: لأصحابنا، لا لما اختاره، فقد ذهب أكثر الشافعية إلى عدم اشتراط الاستعلاء والعلو. وذهب ابن دقيق العيد والقاضي عبد الوهاب المالكي إلى اشتراط الاستعلاء والعلو، فأصبح في المسألة أربعة مذاهب. انظر: التقرير والتحبير ١/٣٠٠، شرح الكوكب ٣/١٢، نهاية السول ٢/٢٣٦، التمهيد للإسنوي ص٢٦٥.

(٣) أي: نقل المصنف هنا عن أبي الحسين اشتراط الاستعلاء في الأمر، واعترض على هذا الاشتراط، مع أنه في مبحث تقسيم الألفاظ قال بأن اللفظ المركب إذا كان لطلب أمر ما مع الاستعلاء فهو أمر.

(٤) ذكر هذا الجاربردي في السراج الوهاج ١/٤٣٧، والبدخشي في مناهج العقول ١/١٩٣، وانظر: نهاية السول مع سلم الوصول ٢/٢٣٨.

(٥) سورة الأعراف: الآية ١١٠، وسورة الشعراء: الآية ٣٥.

إذ[1] كان فرعون في تلك الحالة أعلا رتبة منهم، وقد جعلهم آمرين له. وانتفاء الاستعلاء؛ إذ لم يكونوا مستعلين عليه، والأصل في الإطلاق الحقيقة، فدل ذلك على عدم اعتبار كل واحدٍ من العلو والاستعلاء.

ومما يدل على ذلك قول عمرو بن العاص لمعاوية رضي الله عنهما:

أمرتك أمراً جازماً فعصيتني وكان من التوفيق قتلُ ابن هاشم[2]

وابن هاشم هذا: رجل من بني هاشم، خرج من العراق على معاوية ﷺ، فأمسكه فأشار عليه عمرو بقتله، فخالفه معاوية لشدة حلمه وكثرة عفوه، فأطلقه[3]، فخرج عليه مرة أخرى، فأنشده عمرو البيت في ذلك، لا في علي ﷺ، وإنما نبهنا على ذلك مخافة أن يتوهمه [ت١/١٢٢] متوهم.

وقال [ص١/٣١٣] دُرَيْد بن الصِّمَّة[4] لنظرائه ولمن هو فوقه:

أمَرْتُهُمُ أمْري بمُنْعَرَجِ اللِّوَى (وهل يُستبان الرشدُ)[5] إلا ضُحَى الغدِ[6]

---

(١) في (ص): «إذا». وهو خطأ.

(٢) انظر: المحصول ١/ق٢/٤٦، نهاية الوصول ٣/٨٤٣.

(٣) في (غ)، و(ك): «وأطلقه».

(٤) هو دريد بن الصمة، من جُشَم بن معاوية بن بكر بن هوازن. وكان دريد من فخذ من جشم يقال لهم: بنو غَزِيَّة. وهو أحد الشجعان المشهورين، وذوي الرأي في الجاهلية. وشهد يوم حُنَيْن مع هوازن وهو شيخ كبير ناهز مائتي سنة، وقتل يومئذ فيمن قتل من المشركين. انظر: الشعر والشعراء ٢/٧٤٩، مع تعليق أحمد شاكر.

(٥) في «الشعر والشعراء»، و«الأصمعيات»: «فلم يَسْتَبِينُوا الرُّشْدَ».

(٦) بعد هذا البيت:

فلما عَصَوْني كنتُ مِنهُمْ وقد أرَى غَوَايَتَهُمْ وأنني غَيْرُ مُهْتَدِي =

وقال الآخر[1] مخاطباً يزيد بن المهلب[2] أمير خراسان والعراق:

أمرتك أمراً جازماً[3] فعصيتنـــــي   فأصبحتَ مسلوب الإمارة[4] نادماً[5][6]

وقد قيل في إبطال مذهب أبي الحسين على الخصوص: في الكتاب العزيز آياتٌ في غاية التلطف[7]، ونهاية الاستجلاب بتذكير النعم، والوعد بالنعيم، كما في قوله تعالى: ﴿اعْبُدُوا[8] رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن

= وهل أَنَا إلا من غَزِيَّةَ إنْ غَــوَتْ   غَوَيْتُ وإنْ تَرْشُدْ غَزِيَّةُ أَرْشُــدِ

انظر: الشعر والشعراء، ٢/٧٥٠، الأصمعيات ص١٠٧.

(١) وهو حضين بن المنذر. انظر: تعليق الأستاذين أحمد أمين وعبد السلام هارون على شرح ديوان الحماسة ٢/٨١٤.

(٢) هو أبو خالد يزيد بن المُهَلَّب بن أبي صُفْرة الأزديّ. ولد سنة ٥٣هـ. وَلِيَ المشرق بعد أبيه، ثم وَلِيَ البصرة لسليمان بن عبدالملك، ثم عزله عمر بن عبدالعزيز بعديّ بن أرطاة، وطلبه عمر وسجنه. له أخبار في السخاء والشجاعة، وكان الحجَّاج مُزَوَّجاً بأخته. وقد خرج على يزيد بن عبدالملك بن مروان واستولى على البصرة فسار لحربه مسلمة بن عبدالملك فالتقوا، فقتل يزيد في صفر سنة ١٠٢هـ. انظر: سير ٤/٥٠٣، وفيات ٦/٢٧٨.

(٣) في ديوان الحماسة ٢/٨١٤: حازماً.

(٤) في (ت): «الولاية». ومكتوب فوقها: «الإمارة».

(٥) انظر: المحصول ١/ق٢/٤٨.

(٦) بعد هذا البيت كما في ديوان الحماسة ٢/٨١٤:

فما أنا بالباكي عليك صَبَابَةً   وما أنا بالداعي لترجع سالما

(٧) في (ت): «التلطيف». وفي (ك): «التلاطف».

(٨) في الأصل: «اتقوا». وهو خطأ.

[ك/١٧٣] ﴿قَبْلِكُمْ﴾[١][٢]، وقوله: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِ﴾[٣][٤] إلى غير ذلك من الآيات المنافية لاشتراط الاستعلاء[٥]، وإلا يلزم أبا الحسين أن يخرجها عن كونها أوامر، بل يلزمه أن يخرج كل صيغة لا يدل معها دليل على وجود الاستعلاء: الذي هو هيئة قائمة بالآمر، وأكثر الأوامر لا يوجد فيها ذلك.

قال: (وليس حقيقةً في غيره دفعاً للاشتراك. وقال بعض الفقهاء: إنه مشترك بينه وبين الفعل أيضاً؛ لأنه يطلق عليه مثل: ﴿وَمَا أَمْرُنَا﴾، و﴿مَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ﴾ والأصل في الإطلاق الحقيقة. قلنا: المراد الشأن[٦] مجازاً. قال البصري: إذا قيل: أمْرُ فلانٍ ـ ترددنا بين القول والفعل والشيء والشأن والصفة، وهو آية الاشتراك. قلنا: لا بل يتبادر القول).

قد عرفت أن لفظ الأمر حقيقة في (القول المخصوص، وذلك باتفاق.

---

(١) سورة البقرة: الآية ٢١.

(٢) فهذه الآية فيها أمر بالتقوى مع التلطف، والاستجلاب بتذكير النعم.

(٣) سورة آل عمران: الآية ٣١.

(٤) وهذه الآية فيها أمر بالاتباع مع الوعد بالنعيم، وهو قوله بعد ذلك: ﴿يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾ لأن مغفرة الذنوب سبب لكل نعيم دنيوي وأخروي.

(٥) لأن هذه الأوامر في هذه الآيات فيها علو؛ إذ الآمر هو الله سبحانه وتعالى، وليس فيها استعلاء؛ لأن الاستعلاء لا يجتمع مع التلطف والترغيب، بل يكون مع التهديد والوعيد، وهذه الآيات بخلاف هذا.

(٦) سقطت من (ت).

قال المصنف: فلا يكون حقيقة في)[1] غيره دفعاً للاشتراك. وقال بعض الفقهاء: إنه مشترك بين القول المخصوص والفعل. ونقل الأصفهاني في «شرح المحصول» عن ابن برهان أنه قال: كافة العلماء ذهبوا إلى أنه حقيقة في الفعل والشأن والقصة والمقصود والغرض. ولم أرَ ذلك في كلام ابن برهان.

واستدل القائل بأنه حقيقة في الفعل: بأنه يطلق عليه كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلاَّ وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾[2] أي: فِعْلُنا. وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾[3] أي: فِعْلُه، والأصل في الإطلاق الحقيقة.

وأجاب [غ١٠٦/١] في الكتاب: بأن المراد بالأمر هنا هو الشأن الشامل للقول والفعل[4]، ويكون مجازاً من باب إطلاق الخاص وإرادة العام[5]، والمجاز خير من الاشتراك.

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) سورة القمر: الآية ٥٠.

(٣) سورة هود: الآية ٩٧.

(٤) قال القرطبي في تفسيره ١٤٩/١٧: قوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلاَّ وَاحِدَةٌ﴾ أي: إلا مرة واحدة ﴿كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾ أي: قضائي في خَلْقي أسرع من لمح البصر. واللمح: النظر بالعجلة، يقال: لمح البرق ببصره. وفي الصحاح: لمحه وألمحه إذا أبصره بنظر خفيف.اهـ. وانظر: تفسير ابن كثير ٢٦٨/٤، تفسير النسفي ٢٠٦/٤. وقال القرطبي أيضاً في آية: ﴿إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ﴾ . أي: شأنه وحاله، حتى اتخذوه إلهاً، وخالفوا أمر الله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ أي: بسديد يؤدي إلى صواب.اهـ. تفسير القرطبي ٩٣/٩.

(٥) أي: أطلق الأمر الذي هو خاص، وأراد به الشأن الذي هو عام، وهذا مجاز.

وهذا الجواب وإن كان صحيحاً فلا يحتاج إليه مَنْ يقول: المراد بالأمر في هاتين الآيتين هو القول، أما الأُولى[1]: فلأنه لو أريد الفعل [ص١/٣١٤] للزم أن يكون فعله سبحانه واحدة وهو في السرعة كلمح البصر، وذلك باطل ضرورةَ ثبوتِ تعددِ أفعاله، وحدوث بعضها بالرفق والتدريج[2]، وإذا حُمِل على القول لا يلزم منه محذور.

وأما الثانية: فإرادة القول فيها ظاهرة يدل عليها قوله تعالى: ﴿فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ﴾[3].

وأبو الحسين وهو المشار إليه بقوله: «**البصري**» زعم أن لفظ الأمر مشترك بين القول المخصوص ـ كما سبق ـ وبين الشيء، كقولنا: تحرك هذا الجسم لأمرٍ، أي: لشيء. والصفة[4]، كقول الشاعر:

لأمرٍ ما يُسَوَّدُ مَنْ يَسُودُ[5]

---

(١) أي: الآية الأولى.

(٢) أي: فلو فسَّرنا الأمر في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلاَّ وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾ بالفعل ـ لأدى هذا إلى إفادة أن لله تعالى فعلاً واحداً؛ لأنه قال: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلاَّ وَاحِدَةٌ﴾ بأداة الحصر، وهذا باطل؛ لأنه معلوم أن لله تعالى أفعالاً متعددة. وكذلك لأدى هذا التفسير إلى إفادة أن فعل الله تعالى لا يكون إلا كلمح البصر، وهذا باطل أيضاً؛ لأن من أفعال الله تعالى ما يقع بالتدريج والرفق.

(٣) سورة هود: الآية ٩٧. (في المخطوطات: «واتبعوا» وهو خطأ).

(٤) قوله: والصفة، معطوف على قوله: وبين الشيء. أي: هو مشترك بين القول المخصوص وبين المشترك والصفة.

(٥) هذا عجز بيت، وصدره: عَزَمْتُ على إقامةِ ذي صَبَاحٍ =

أي: لصفةٍ من صفات الكمال والشأن والطريق. كذا نَصَّ عليه في «المعتمد» إذ قال ما نصه: «وأنا أذهب إلى أن قول القائل: «أمْرٌ» مشتركٌ بين الشيء والصفة والشأن والطريق، وبين جملة الشأن والطريق، وبين القول المخصوص»[1] انتهى. ومقتضى ذلك أنه مشتركٌ عنده بين خمسة أشياء، لكنه في «شرح المعتمد» فَسَّر الشأن والطريق بمعنى واحد، فيكون الأقسام عنده أربعة؛ فلذلك حذف المصنف «الطريق» وذلك من محاسنه.

واستدل البصري على ما ذهب إليه: بأنَّ مَنْ سمع قول القائل: هذا أمْرُ فلانٍ ـ تردد ذهنُه بين هذه المعاني، ما لم يُضَفْ إلى قرينة مُعَيِّنة لواحدٍ منها تُعَيِّن المراد منه[2]، وذلك آية الاشتراك، أي: علامته.

وأجاب عنه المصنف: بمنع تردد الذهن عند عدم القرينة، بل يتبادر

= والبيت لأنس بن مدركة الخثعميّ، وهو شاعر جاهليّ. انظر: خزانة الأدب ٨٨/٣، ٩١. ونسبه سيبويه في الكتاب (٢٢٦/١) إلى رجل من خثعم. قال الأستاذ عبدالسلام هارون في تعليقه على «الكتاب» ٢٢٧/١: أي: عزمتُ على أن أقيم صباحاً، وأؤخر الغارة على العدو إلى أن يعلوَ النهار، ثقةً مني بقوتي وظفري بهم. فإن الذي يُسَوِّده قومه لا يسوِّدونه إلا لأمرٍ عظيم، وخصلةٍ عاليةٍ يلمسونها فيه، وهو جدير بالسيادة لذلك. وكان العرب يختارون الصباح للغارة، التماساً لغفلة العدوّ، فخالفهم هو لاعتزازه بشجاعته». وانظر البيت في الخصائص لابن جني ٣٢/٣.

(١) انظر: المعتمد ٣٩/١.

(٢) يعني: ما لم يضف «الأمر» إلى قرينة معينة تعيِّن المراد منه، مثل أن نقول: هذا أمرٌ بالفعل. أو نقول: أمر فلان مستقيم. أو: جاء زيدٌ لأمر من الأمور. فالأمر في المثال الأول هو القول المخصوص، وفي الثاني هو الشأن، وفي الثالث الشيء، أي: جاء لشيء من الأشياء، أو غرض من الأغراض.

فهمُ القولِ المخصوصِ منه إلى الذهن.

وقوله في الكتاب: «**إذا قيل: أمْرُ فلانٍ**» أمْرُ هنا بإسكان الميم لا غير، وما نقله المصنف عن أبي الحسين من أن الأمر موضوع للفعل بخصوصه حتى يكون مشتركاً - غلطٌ، فالذي نَصَّ أبو الحسين عليه أنه غير موضوع له، وإنما يدخل في الشأن[1]، فقال مجيباً عن اعتراض لخصومه ما نصه: «اسم الأمر ليس يقع على الفعل من حيث هو فعل، لا على سبيل المجاز ولا على سبيل الحقيقة، وإنما يقع على جملة الشأن حقيقةً، وهو المراد بقول الناس: أمور فلان مستقيمة»[2] انتهى.

قال: (**الثانية: الطلب بديهي التصور** [ك/١٧٤] **وهو غير العبارات المختلفة، وغير الإرادة، خلافاً للمعتزلة. لنا: أن الإيمان من الكافر مطلوب وليس بمرادٍ لما عرفت، وأن المُمَهِّد لعُذْره**[3] **في ضرب عبده يأمره ولا يريد**).

لما ذكر أن مدلول الأمر[4]: القول الطالب [ص١/٣١٥] للفعل - احتاج إلى بيان الطلب تتميماً لإيضاح مدلول الأمر، فقال: «**الطلب بديهي التصور**». وهذا قد صار إليه الجمهور، واستدلوا عليه: بأن كل

---

(١) أي: وإنما يدخل الفعل في الشأن، الذي هو أحد معاني الأمر، فالفعل يدخل في معاني الأمر بالتبع.

(٢) انظر: المعتمد ١/٤٢.

(٣) في (ت) و(غ)، و(ك): «عُذْره».

(٤) سقطت من (ت).

عاقل مارَسَ الحدود والرسوم، أو لم يمارس شيئاً البتة - يأمر وينهى، ويُفَرِّق بالبديهة بين طلب الفعل وطلب الترك، وبينهما وبين المفهوم من الخبر.

وهذا الدليل قد أكثر الإمام التعويل عليه[1]، وهو مدخول من وجوه:

أحدها: أنه لا يلزم من الحكم بالتفرقة بين الشيئين بالبديهة معرفةُ كنه حقيقَتَيْهما[2]، بل قد لا يَعْرِف الحاكم بالتفرقة ماهيةَ ذلك الشيء، فضلاً عن أن يعرفه بالبديهة[3]. ألا ترى أن كل أحد[4] يعلم مِنْ نفسه أنه موجود بالبديهة، ويفرق بين الإنسان والمَلَكِ والطائر والفرس، ولا يدري ماهية نفسه [ت١/١٢٣] ولا ماهية الملك ولا الطائر والفرس - معرفةً خاصة[5] بالجنس والفصل[6].

والثاني: أن قوله[7]: يفرق بين طلب الفعل وطلب الترك بالبديهة،

---

(١) انظر: المحصول ١/ق٢/٢٣.

(٢) في (ك): «حقيقتهما».

(٣) ولذلك قال الإسنوي راداً على دليل الإمام: «ولك أن تقول: التفرقة البديهية لا تتوقف على العلم البديهي بحقيقة كل واحدٍ منهما، بل على العلم البديهي بهما من وجه، بدليل أنّا نفرق بالبديهة بين الإنسان والملائكة». نهاية السول ٢/٢٤٢.

(٤) في (ك): «واحد».

(٥) في (ص): «خاصيته». وهو خطأ؛ لأن الخصائص هي أمور عرضية وتعرف بالرسوم أي: بالجنس والخاصة، ولا تكون معرفتها بالحدود، أي: بالجنس والفصل.

(٦) هذه المعرفة الخاصة يقال لها في المنطق: كنه الشيء وحقيقته، وهي معرفة الشيء بالذاتيات أي: الجنس والفصل. قال في سُلَّم العلوم ص٦٠: «فالحد التام: ما اشتمل على الجنس والفصل القريبين. وهو الموصل إلى الكُنْه».

(٧) أي: قول الإمام.

وكذا بينهما وبين الخبر ـ يلزم منه أن تكون هذه الأشياء بديهية على ما قرر، وإذا كان كذلك فلِمَ حَدَّ ماهية الأمر قبل ذلك![1].

والثالث[2]: أن بحثه عن هذا المعنى هو بحث عن هذا الكلام، وهذا متناقض[3].

ثم هو ـ أعني الطلب ـ مغاير للعبارات المختلفة باختلاف النواحي والأمم، ومغاير للإرادة.

أما مغايرته للعبارات: فواضح، فإن ماهية الطلب: معنى قائم بقلب المتكلم لا يختلف بذلك[4]، بخلاف العبارات المختلفة. هذا شرح قول المصنف.

وقوله: «**المختلفة**» ليس لإخراج شيء، بل صفة جاءت للتوضيح، أي: أن شأن العبارات أنها مختلفة، ولو قال بدل ذلك: لاختلافهما ـ لكان

---

(١) لأن البديهيات لا تُحَد؛ إذ الغرض من الحد معرفة المحدود، والبديهي مستغنٍ عن الحد.

(٢) في (ت)، و(ص)، و(ك): «الثالث».

(٣) يعني: أن بحث الرازي رحمه الله تعالى عن معنى الطلب، وتدليله على كونه بديهياً ـ يدل على أنه بحث عن معنى الطلب، واستدل بعد بحثه على أنه بديهي، وهذا تناقض؛ إذ البديهي لا يحتاج أن يُبْحث عنه لوضوحه، وإلا لم يكن بديهياً. والحق أن هذا الوجه الثالث ضعيف؛ إذ الإمام لم يبحث عن معنى الطلب ما هو؟ بل استدل على كون الطلب بديهياً بفهم كل أحد له، وتفرقته بينه وبين غيره. وهذا ليس بحثاً عن المعنى حتى يكون تناقضاً!

(٤) أي: باختلاف النواحي والأمم.

أصرح وأحسن.

وأما مغايرته للإرادة والخلاف فيه مع المعتزلة[1]: فلوجهين:

أحدهما: أن الإيمان من الكفار مطلوب بالإجماع، ومنهم مَنْ أخبر الله تعالى بأنه لا يؤمن، فكان إيمانه ممتنعاً؛ لإخبار الله تعالى بعدمه، كما عرفت في مسألة تكليف المحال. والممتنع لا يكون مراداً لله تعالى؛ لأن الإرادة: صفةٌ مخصِّصة لحدوث الفعل بوقت حدوثه[2]. والشيء إذا لم يوجد لكونه ممتنعاً امتنعت إرادته؛ لعدم تخصُّصه[3] بوقتِ الحدوث، ويلزم من هذا [غ1/107] مغايرة الطلب ـ الذي هو مدلول الأمر ـ للإرادة؛ لتحققه دونها.

هذا تقريره وهو ضعيف؛ لأنَّ حاصلَه الاستدلال على عدم الإرادة بعدم الوقوع، وذلك مصادرة على المطلوب[4].

---

(1) المعتزلة يقولون بأن الأمر هو الإرادة، قال الإسنوي: «والحاصل أن الأمر اللساني دال على الطلب بالاتفاق، لكن الطلب عندنا غير الإرادة، وعندهم عينها، أي: لا معنى لكونه طالباً إلا كونه مريداً، والتزموا أن الله تعالى يريد الشيء ولا يقع، ويقع وهو لا يريده». نهاية السول 2/242، 243.

(2) في شرح الجوهرة ص108: «الإرادة لغة: مطلق القصد، وعرفاً: هي صفة قديمة زائدة على الذات، قائمة بها، تخصِّص الممكن ببعض ما يجوز عليه على وفق العلم. ومما يجوز على الممكن: الوجود أو العدم، وكونه في زمن مضى أو في زمن حاضر، أو في زمن مستقبل، وكونه أسود أو أبيض مثلاً، وكونه طويلاً أو قصيراً، وفي جهة المشرق أو المغرب مثلاً».

(3) في (ك): «تخصيصه».

(4) لأن محل النزاع هو أن الممتنع الوقوع هل يكون مراداً، كما يكون مأموراً به، أو لا؟

الوجه الثاني: أن الطلب قد يتحقق [ص١/٣١٦] بدون الإرادة؛ وذلك لأنه قد يجتمع مع كراهته، ويستحيل أن تجتمع إرادته مع كراهته؛ فالأمر غير الإرادة.

وبيان ذلك: أنَّ السيد الذي لامه السلطان على ضرب عبده إذا اعتذر (إلى السلطان) عنه بتمرد العبد وعصيانه عن امتثال أوامره، وكذَّبه السلطان، فأراد إظهار صدقِه بالتجربة - فإنه إذا أمره بشيء عند السلطان لا يريد ذلك الفعل قطعاً؛ لاستحالة أن لا يريد تمهيد عذره حالة كونه مريداً له، فإنه ما أمره إلا لتمهيد عذره، وفي إرادة فِعْله عدمُ إرادة تمهيد عذره فيستحيل إرادته؛ ولأن العاقل لا يريد[1] ما فيه مضرته[2] مِنْ غير ضرورة ملجئة إليه[3].

وهذا الدليل كما يدل على أن الأمر غير الإرادة كذلك يدل على أنهُ غير مشروط بها.

وقد اعترض على هذا الدليل بوجهين:

أحدهما: أنا لا نسلم أنه وُجد الأمر في الصورة المذكورة وإنْ كانت صورتُه صورةَ الأمر، والصورة لا توجب أن يكون أمراً حقيقياً كما في التهديد[4].

---

(١) في (ت): «للسلطان».

(٢) في (ص): «مضرة».

(٣) فالسيد لو أراد تحقيق طلبه وأمْره لكان مريداً مضرة نفسه، وهذا محال؛ لأن إضرار النفس بغير ضرورة ملجئة لا يصدر من العقلاء.

(٤) فالأمر بدون الإرادة ليس أمراً حقيقياً.

وأجيب عنه: بأن تمهيد العذر إنما يحصل بالأمر [ك/١٧٥] لا بغيره؛ فدل على أنه أمر.

(وهذا جواب ضعيف، فإن قوله: «التمهيد إنما يحصل بالأمر» إنْ أراد النفسي فممنوع)[١]؛ لأن مجرد سماع العبد الأمر اللساني يحصِّل التجربة[٢]، وإنْ أرادَ اللساني فالفرق بينه وبين الإرادة مسلم.

وثانيهما: ذكره الآمدي فقال: «هذا لازم على أصحابنا[٣] في تفسيرهم الأمر بأنه طلب الفعل، من جهة أن السيد أيضاً آمر في مثل هذه الصورة لعبده، مع علمنا بأنه يستحيل منه طلب الفعل مِنْ عبده[٤] لما فيه من تحقيق عقابه وكذبه[٥]، والعاقل لا يطلب ما فيه مضرته وإظهار كذبه»[٦].

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) أي: الذي يحصل من الأمر اللساني هو التجربة على عصيان العبد، وبه يتحقق التمهيد للعذر، أما أن تمهيد العذر بالأمر اللساني يدل على الأمر النفسي الذي هو الطلب فلا، فالموجود من السيد إنما هو صيغة الأمر لا حقيقة الأمر. وعلى هذا فلو كان هذا الدليل صحيحاً لكان الأمر ينفك عن الطلب كما أنه ينفك عن الإرادة، وليس كذلك. وسيشير الشارح إلى هذا اللازم - أعني انفكاك الأمر عن الطلب - في الوجه الثاني. انظر: نهاية السول ٢/٢٤٤.

(٣) أي: يلزم الاعتراض بهذا الدليل على أصحابنا.

(٤) أي: فهذه الصورة يعترض بها على حد الأمر عند الأصحاب؛ لأن الأمر موجود، والطلب غير موجود.

(٥) أي: تحقيق عقاب السلطان للسيد، وتحقيق كذبه عند السلطان.

(٦) انظر: الإحكام ٢/١٣٨، ١٣٩، وتتمة كلام الآمدي بعد هذا: «وعند ذلك فما هو جواب أصحابنا في تفسير الأمر بالطلب يكون جواباً للخصم في تفسيره بالإرادة».

قال صفي الدين الهندي: «وهو اعتراض ضعيف؛ لأنا لا نسلم أنه يستحيل من العاقل أن يطلب ما فيه مضرته إذا لم يكن مريداً له»[1] قال: «وهذا لأن طلب المضرة لا ينافي غرضه بل قد يوافقه، كما هو واقع فيما ذكرنا من الصورة[2]، وإنما المنافي لغرضه وقوع المضرةِ، والطلبُ لا يوجبه[3]. فالحاصل أن طلب المضرة من[4] حيث إنه طلبٌ لا ينافي غرض العاقل لا بالذات ولا بالعرض، بخلاف الإرادة فإنها وإن لم[5] تنافه بالذات لكنها منافية له بالعرض[6]؛ لكونها توجب وقوع المضرة، ضرورة أن الإرادة صفة تقتضي وقوع المراد. نعم الطلب [ص١/٣١٧] والإرادة في الأكثر يتلازمان[7] فَيُظَنُّ أنه يستحيل[8] (أن يجتمع)[9] مع الكراهة، كما

(١) أي: إذا لم يكن مريداً لحصول وتحقق ما فيه مضرته.

(٢) يعني: قد يكون لطالب المضرة غرضاً في ذلك الطلب، كما هو الحال في السيد الذي يأمر عبده ليظهر تمرده عليه عند السلطان، فربما يطيع العبد، فيكون السيد آمراً بما فيه مضرته، لكن السيد لم يرد تحقق تلك المضرة، وإنما أراد بيان عذره عند السلطان، وأن عبده متمرد عليه، فطلب السيد لتلك المضرة موافق لغرضٍ عنده، وليس قصده بهذا الطلب تحقق تلك المضرة.

(٣) أي: لا يوجب وقوع المضرة، فالمنافي للغرض هو وقوع المضرة لا طلب المضرة.

(٤) سقطت من (ت).

(٥) سقطت من (ت).

(٦) في نهاية الوصول: «بالغرض». وهو خطأ.

(٧) في (ت) و(غ): «متلازمان».

(٨) في (ت): «مستحيل».

(٩) في (ص): «أن تجتمع». وهو خطأ؛ لأن الضمير عائد إلى الطلب، يعني: لما كان الطلب يلازم الإرادة غالباً - حصل الالتباس في الطلب، فظن الظانُّ أنه يستحيل أن يجتمع الطلب مع الكراهة، كما يستحيل أن تجتمع الإرادة مع الكراهة. وهذا ليس =

يستحيل أن تجتمع الإرادة معها»[1].

فائدة:

استدل القاضي أبو الطيب الطبري[2] في «شرح الكفاية» وتبعه الشيخ أبو إسحاق في «شرح اللمع» على أن الأمرَ مغايرٌ للإرادة: بأنَّ مَنْ حلف ليقضينَّ زيداً دينَه غداً، وقال: إن شاء الله، ولم يقضه - لا يحنث في يمينه، مع كونه مأموراً (بقضاء دينه)[3]، فلو كان الله تعالى قد شاء ما أمره به وجب أن يحنث في يمينه[4].

وهذا ظاهر إذا كان الدين حالاً وصاحبه مطالِبٌ به[5]، أما إنْ كان مؤجَّلاً فإنا لا نسلم وجوبَ الوفاء في غدٍ؛ إذْ[6] لم يكن غدٌ محلَّ الأجل.

وأما إذا كان حالاً وصاحبه غيرُ[7] مطالِب له[8] ففي وجوب الوفاء على الفور اختلاف معروف في المذهب، مذكورٌ في صَدْر كتاب التفليس

= بصحيح، فالإرادة غير الطلب، لأنه لا يستحيل اجتماع الطلب مع الكراهة، وإن كان يستحيل اجتماع الإرادة مع الكراهة.

(١) انظر: نهاية الوصول ٣/٨٢٦.

(٢) سقطت من (ت).

(٣) في (ت): «بقضائه».

(٤) انظر: شرح اللمع ١/١٩٥.

(٥) قد صَرَّح أبو إسحاق رحمه الله تعالى بأن هذا إذا كان الدين حالاً، ولم يصرِّح بالمطالبة.

(٦) في (ص)، و(غ): «إذا». وهو خطأ.

(٧) سقطت من (غ).

(٨) سقطت من (ت).

من ابن الرفعة عن الروياني، وإمام الحرمين. فإن لم نوجبه (فوراً منع)[1] الوجوب أيضاً، فينبغي أن يُقْتَصر على الاستدلال بمَنْ عليه دينٌ حال، وصاحبه مطالِبٌ به، والمديون متمكّن من الإيفاء؛ ليَخْرجَ أيضاً ما إذا لم يتمكن، كالمعسِر، فإنه لا يجب عليه مع عدم التمكن.

قال: (واعترف أبو علي وابنه بالتغاير، وشَرَطا الإرادة في الدلالة ليتميز عن التهديد. قلنا: كونه مجازاً كاف).

اعترف أبو علي وابنه أبو هاشم، وتابعهما القاضي عبد الجبار وأبو الحسين: بأن الأمر[2] مغايرٌ لإرادة المأمور به، ولكن شَرَطوا إرادة المأمور به في دلالة الأمر عليه، وقالوا: لا ينفك الأمر عن الإرادة، محتجين: بأن الصيغة كما ترد للطلب، ترد للتهديد مع خلوه عن الطلب، فلابد من مُمَيِّز بينهما[3]، ولا مميز سوى الإرادة.

والجواب: أن المميِّز[4] حاصلٌ بدون الإرادة؛ لأن صيغة الأمر حقيقة في القول المخصوص[5]، ومجاز[6] في غيره، وهذا كافٍ في التمييز؛ لأنها إنْ وجدت بغير [ت١/١٢٤] قرينة حُمِلت على مدلولها الحقيقي، أو

---

(١) في (ت)، و(ص): «فقد يمنع». وفي (غ): «مدر لمنع». والظاهر أنها: فوراً منع.

(٢) أي: الطلب.

(٣) أي: بين الطلب والتهديد.

(٤) في (ت)، و(غ)، و(ك): «التمييز».

(٥) وهو القول الطالب للفعل.

(٦) في (ت)، و(غ)، و(ك): «مجاز».

بقرينة حُمِلت على ما دلت (القرينة عليه)[1][2].

واعلم أن محلَّ الخلاف إنما هو في إرادة الامتثال، وأما إرادة الدلالة بالصيغة على الأمر احترازاً عن التهديد والتسخير وغيرهما من المحامل - فالنزاع فيها ليس مع المعتزلة، بل مع غيرهم من المتكلمين والفقهاء.

وإما إرادة إحداث الصيغة[3] [غ١/١٠٨] احترازاً عن النائم، ومَنْ جرى لسانه إليه من[4] غير قصد - فتلك شَرْط مِنْ غير توقف [ص١/٣١٨]، وقد حكى قومٌ فيها الاتفاق، ولكن حكى ابن المطهِّر - هذا المتأخر المنسوب إلى الرفض - في كتاب له[5] مبسوط في أصول الفقه، وقفتُ عليه من مدة ولم يحضرني حالة[6] التصنيف - عن بعضهم أنه لم

---

(١) في (غ): «عليه القرينة».

(٢) فإن وُجدت الصيغة مع قرينة التهديد كالغضب دلَّ هذا على أن هذا الأمر مجاز، وهكذا.

(٣) أي: قَصْد صدور الصيغة من اللسان، فالإرادة ثلاثة أنواع: ١- إرادة الدلالة على الأمر بالصيغة. ٢- إرادة الدلالة على الامتثال للأمر. ٣ - إرادة إحداث الصيغة وهي قصد صدورها من اللسان كما سبق. قال الإسنوي في نهاية السول ٢/٢٤٤: «قال ابن برهان: لنا ثلاث إرادات: إرادة إيجاد الصيغة، وهي شرط اتفاقاً. وإرادة صَرْف اللفظ عن غير جهة الأمر إلى جهة الأمر، شَرَطها المتكلمون دون الفقهاء. وإرادة الامتثال، وهي محل النزاع بيننا وبين أبي علي وابنه»، وقد نقل الزركشي مقولة ابن برهان هذه مفصَّلة، وذكر أنها في كتابه «الأوسط». انظر: البحر المحيط ٣/٢٦٥، ٢٦٦.

(٤) في (ص): «عن».

(٥) سقطت من (غ).

(٦) في (غ): «حال».

يَشْترط إرادة إيجاد الصيغة. وهذا شيء ضعيف لا يُعْتمد عليه، وكيف يُجْعل ما يجري على لسان النائم والساهي أمراً يترتب عليه مقتضاه، اللهم[1] إلا أن يلتزم أن مقتضاه لا يترتب عليه، وحينئذٍ يجيء الخلاف النحوي في أنه: هل مِنْ شرط الكلام القصد؟ فابن مالكٍ يشترطه، وشيخنا أبو حيان لا يشترطه[2].

(١) في (ت): «وهذا شيء لا يرتضي المنتسب إلى العلم الفَوْه به إلا لينبه على فساده». فالكلام بين المخطوطتين متباين.

(٢) انظر: المساعد على التسهيل ١/٥، النكت الحسان في شرح غاية الإحسان ص٣٣.

الفصل الثاني

صيغة الأمر

قال: (الفصل الثاني: في صيغتـــه.

وفيه مسائل:

الأولى: أن صيغة «افعل» تَرِد لستةَ عشرَ معنى:

الأول: الإيجـــاب: ﴿أَقِيمُـــوا الصَّـــلَاةَ﴾[1]. الثـــاني: النـــدب، ﴿فَكَـــاتِبُوهُمْ﴾[2]، ومنـــه: «كُـــلْ ممـــا يليـــك». الثالـــث: الإرشـــاد: ﴿وَاسْتَشْـهِدُوا﴾[3]. الرابـع: الإباحـة: ﴿كُلُـوا﴾[4]. الخـامس: التهديـد: ﴿اعْمَلُـوا مَـا شِـئْتُمْ﴾[5]. ومنـه: ﴿قُـلْ تَمَتَّعُـوا﴾[6]. السـادس: الامتنـان: ﴿كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾[7]. السابع: الإكـرام: ﴿ادْخُلُوهَـا﴾[8]. الثـامن: التسخير: ﴿كُونُوا قِـرَدَةً﴾[9]. التاســع: التَّعْجيـز: ﴿فَـأْتُوا بِسُـورَةٍ﴾[10]. العاشر: الإهانة: ﴿ذُقْ﴾[11]. الحـادي عشـر: التسـوية: ﴿فَاصْبِرُوا أَوْ لَا

---

(١) سورة الأنعام: الآية ٧٢.
(٢) سورة النور: الآية ٣٣.
(٣) سورة البقرة: الآية ٢٨٢.
(٤) سورة البقرة: الآية ٥٧، ٦٠، ١٦٨، ١٧٢.
(٥) سورة فصلت: الآية ٤٠.
(٦) سورة إبراهيم: الآية ٣٠.
(٧) سورة الأنعام: الآية ١٤٢.
(٨) سورة الحجر: الآية ٤٦. سورة ق: الآية ٣٤.
(٩) سورة البقرة: الآية ٦٥.
(١٠) سورة البقرة: الآية ٢٣. سورة يونس: الآية ٣٨.
(١١) سورة الدخان: الآية ٤٩.

تَصْبِرُوا﴾[1]. **الثاني عشر: الدعاء: اللهم اغفر لي. الثالث عشر: التمني: ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي. الرابع عشر: الاحتقار [ك/١٧٦]: ﴿بَلْ أَلْقُوا﴾[2]. الخامس عشر: التكوين: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾[3]. السادس عشر: الخبر: «فاصنع ما شئت» وعكسه: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ﴾[4]، «لا تُنكح المرأةُ المرأةَ»).**

تقدم أن الأمر: اسم للقول الطالب للفعل، وهذا شروع في ذِكْر صيغته: وهي افعل، ويقوم مقامها اسم الفعل: كصَهْ[5]، والمضارع المقرون باللام مثل: لِيَقُم زيدٌ[6]. وقد نُقل عن الشيخ أبي الحسن أنه لا صيغة للأمر تختص[7] به، وأن قول القائل: افعل ـ مترددٌ بين الأمر والنهي، وإنْ فُرِض

(١) سورة الطور: الآية ١٦.

(٢) سورة طه: الآية ٦٦.

(٣) سورة آل عمران: الآية ٥٩.

(٤) سورة البقرة: الآية ٢٣٣.

(٥) اسم الفعل: كلمة تدل على ما يدل عليه الفعل، غير أنها لا تقبل علامته. وهو إما أن يكون بمعنى الفعل الماضي مثل: هيهات، بمعنى: بَعُد. أو بمعنى الفعل المضارع مثل: أفٍّ، بمعنى: أتضجر، وَوَيْ، بمعنى: أعجب. أو بمعنى الأمر مثل: آمين، بمعنى استَجِبْ، وصَهْ، بمعنى: اسكت. انظر: جامع الدروس العربية ١/١٥٨، شرح ابن عقيل ٢/٣٠٢، قطر الندى ص٢٥٦.

(٦) وكقوله تعالى: ﴿وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ﴾ [المائدة: ٤٧]. وكقوله تعالى: ﴿ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٩].

(٧) قال إمام الحرمين رحمه الله تعالى: «فالمنقول عن الشيخ أبي الحسن رضي الله عنه ومتبعيه من الواقفية: أن العرب ما صاغت للأمر الحق القائم بالنفس عبارةً فَرْدَة». البرهان ١/٢١٢.

حَمْلُه على غير النهي فهو متردد بين جميع محتملاته. ثم اختلف أصحابه في تنزيل مذهبه: فقال قائلون: اللفظ صالح لجميع المحامل صلاحَ اللفظِ المشترك للمعاني التي هُيِّئت[1] اللفظة لها.

وقال آخرون: ليس المعنى بتوقف أبي الحسن في المسألة إلا أنا لا ندري على أي وضعٍ جرى قولُ القائلِ: «افعل» في اللسان، فهو مشكوك فيه على هذا الرأي[2].

ثم نَقَل عن أبي الحسن ناقلون أنه يستمر على القول بالوقف مع فَرْض القرائن. قال إمام الحرمين [ص١/٣١٩]: «وهو زللٌ بَيِّنٌ في النقل»، ثم قال إمام الحرمين: «الذي أراه في ذلك قاطعاً به: أن أبا الحسن لا ينكر صيغةً مُشْعِرةً بالوجوب، الذي هو مقتضى الكلام القائم بالنفس، نحو قول القائل: أوجبتُ أو الزمتُ، أو ما شاكل ذلك. وإنما الذي تردد فيه مجرد قول القائل: افعل، من حيث ألفاه[3] في وضع اللسان متردداً. وإذا كان كذلك فما الظن به إذا اقترن بقول القائل: «افعل» لفظٌ أو ألفاظٌ من القبيل الذي ذكرناه! مثل أن يقول: افعل حتماً، أو افعل واجباً.

نعم قد يتردد المتردد في الصيغة التي فيها الكلام[4] إذا اقترنت بالألفاظ

---

(١) في (ت): «تثبت».

(٢) يعني: لما كان الأمر في اللسان العربي مشتركاً بين معان كثيرة ـ كما قال الشيخ أبو الحسن ـ فإنا لا ندري على أي وضع جرى قول القائل: افعل، فلا نستطيع أن نحمله على معنى من المعاني.

(٣) في (ص): «ألقاه». وهو خطأ؛ لأن المعنى: من حيث وجد أبو الحسن الأمر متردداً بين معان كثيرة في وضع اللسان العربي.

(٤) أي: صيغة افعل.

التي ذكرناها[1] فالمُشْعِر[2] بالأمر النفسي الألفاظ المقترنة بقول القائل: افعل، أم هي في حكم التفسير لقول القائل: افعل، وهذا تردد قريب[3].

ثم ما نقله النَّقَلة يختص بقرائن المقال على ما فيه من الخَبْط[4]، فأما قرائن الأحوال فلا ينكرها أحد[5]. وهذا هو التنبيه على سر مذهب أبي الحسن، والقاضي، وطبقة الواقفية»[6]. هذا كلام إمام الحرمين.

ثم قال المصنف: صيغة «افعل» تَرِد لستة عشر معنى:

الأول: الإيجاب، كقوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[7].

الثاني: الندب، كقوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾[8]

---

(١) وهي: حتماً، وواجباً.

(٢) هكذا في جميع النسخ، وفي البرهان ١/٢١٤: ما المشعر. وكلاهما صحيح، لأن قوله: «فالمشعر بالأمر النفسي الألفاظ المقترنة...». تقديره: فالمشعر بالأمر النفسي هل هو الألفاظ المقترنة... إلخ.

(٣) يعني: هل الأمر النفسي مستفادٌ مِنْ صيغة: افعل، ويكون: حتماً وواجباً ـ تفسيراً لكلمة: افعل، أم الأمر مستفاد من الألفاظ المقترنة وهي: حتماً وواجباً؟ وهذا تردد قريب.

(٤) يعني الذين نقلوا مذهب الشيخ يختص نقلهم بقرائن المقال، ونقلهم عن الشيخ فيه خبط.

(٥) قرائن المقال: هي الألفاظ الدالة على المعنى .وأما قرائن الأحوال: فهي حال المتكلم، كأن يكون ملكاً فيفيد أمره الوجوب مثلاً.

(٦) انظر: البرهان ١/٢١٣ ـ ٢١٥.

(٧) سورة الأنعام: الآية ٧٢.

(٨) سورة النور: الآية ٣٣.

فإن الكتابة مستحبة لهذه الآية[1]، وحكى صاحب «التقريب» قولاً للشافعي أنها واجبة إذا طلبها العبد[2].

قوله: «**ومنه**» أي: ومن المندوب التأديب[3]، كقوله ﷺ لعمر ابن أبي سلمة[4]: «كُلْ مما يليك» رواه البخاري ومسلم[5][6]؛ فإن الأدب مندوب إليه، وقد جعله بعضهم قسيماً للمندوب، والحق أن افتراقهما افتراقُ العامِّ والخاص[7]؛ لما ذكرناه.

---

(١) انظر: التفسير الكبير ٢٣/٢١٨، الجامع لأحكام القرآن ١٢/٢٤٥.

(٢) سقطت من (ت)، و(غ).

(٣) وعَبَّر عنه بعضهم بالأدب. انظر: البحر المحيط ٣/٢٧٦.

(٤) هو عمر بن أبي سلمة عبد الله بن عبد الأسد بن هلال بن عبد الله بن عمر بن مخزوم، أبو حفص القرشيُّ المخزوميُّ المدنيُّ الحبشيُّ المولد. ربيب النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وابن أخيه من الرضاع. ولد قبل الهجرة بسنتين أو أكثر. أمَّره علي - رضي الله عنه - في خلافته على البحرين، وطال عمره حتى أصبح شيخ بني مخزوم. توفي في خلافة عبد الملك بن مروان سنة ٨٣هـ على الصحيح. انظر: سير ٣/٤٠٦، تهذيب ٧/٤٥٥، تقريب ص٤١٣، رقم ٤٩٠٩.

(٥) انظر: صحيح البخاري ٥/٢٠٥٦، كتاب الأطعمة، باب التسمية على الطعام والأكل باليمين، رقم ٥٠٦١. صحيح مسلم ٣/١٥٩٩ - ١٦٠٠، كتاب الأشربة، باب آداب الطعام والشراب وأحكامهما، رقم ٢٠٢٢. وأخرجه مالك في الموطأ ٢/٩٣٤، كتاب صفة النبي ﷺ، باب جامع ما جاء في الطعام والشراب، رقم ٣٢.

(٦) ومن أمثلة التأديب في القرآن: ﴿وَلَا تَنسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾ [البقرة: ٢٣٧]، ونقل الزركشي عن البعض أنه ليس في القرآن في التأديب إلا هذا المثال. انظر: البحر المحيط ٣/٢٧٦.

(٧) فالمندوب عام، والتأديب خاص. قال الزركشي عن الأدب: «وهو أخص من الندب، فإن التأديب يختص بإصلاح الأخلاق، وكل تأديب ندب، من غير عكس». انظر: البحر المحيط ٣/٢٧٦، وانظر: المحلي على الجمع والبناني ١/٣٧٣، شرح الكوكب ٣/٢٢، فواتح الرحموت ١/٣٧٢.

واعلم أن التمثيل بالأكل مما يليه ليس بجيد، فإنَّ الذي نص عليه الشافعي ﷺ في غير موضع: أن مَنْ أكل مما لا يليه عالماً بنهي النبي ﷺ كان آثماً عاصياً[1]، وذكره شارح «الرسالة» أبو بكر الصيرفي وأقره عليه، والشافعي نَصَّ على هذه المسألة في أخوات لها غريبات أخرجهن والدي أطال الله بقاه[2] وصنف فيهن كتابه المسمى «بكَشْف اللَّبْس عن المسائل الخمس» ونصر المنصوص، وقد ذكرنا عيون ذلك المختصر في ترجمة البويطي[3] من كتابنا «طبقات الفقهاء»[4].

---

(١) انظر: الأم ٢٩٢/٧، الرسالة ص٣٤٩ ـ ٣٥٢، نهاية السول ٢٤٧/٢. قال المحلي: «أما أكل المكلف مما يليه فمندوب، ومما يلي غيره فمكروه، ونَصُّ الشافعي على حرمته للعالم بالنهي عنه ـ محمولٌ على المشتمل على الإيذاء». شرح المحلي على الجمع ٣٧٣/١.

(٢) في (ص): «أخرجهن والدي رحمه الله وأطال الله بقاه». وهذه زيادة من الناسخ قطعاً، لأنه كيف يجتمع القولان! وقد سبق بيان أن التاج رحمه الله تعالى أتم شرح والده في حياته.

(٣) هو يوسف بن يحيى، أبو يعقوب البُوَيْطيّ، المصريّ. وبُوَيط من صعيد مصر. كان أكبر أصحاب الشافعيّ المصريين، وكان إماماً جليلاً، عابداً زاهداً، فقهياً عظيماً، مناظراً، جبلاً من جبال العلم والدين، غالب أوقاته الذكر والتشاغل بالعلم، غالب ليله التهجد والتلاوة، سريع الدمعة. وكان الشافعي ـ رحمه الله ـ يحيل عليه في الفتوى. له كتاب «المختصر» الذي اختصره من كلام الشافعي رضي الله عنه، وهو في غاية الحسن. توفي سنة ٢٣١هـ في سجن بغداد في القيد والغُلّ؛ لأنه دُعي إلى القول بخلق القرآن فلم يُجب، وثبت رحمه الله. انظر: تاريخ بغداد ٢٩٩/١٤، الطبقات الكبرى ١٦٢/٢.

(٤) انظر: الطبقات الكبرى ١٦٧/٢.

الثالث [ص١/٢٩٠]: الإرشاد، كقوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾[1]، والفرق بين الندب والإرشاد أن المندوب مطلوب لثواب الآخرة، والإرشاد لمنافع الدنيا، ولا يتعلق به ثواب ألبتة؛ لأنه فِعْلٌ متعلّق بغرض الفاعل ومصلحة نفسه[2].

وقد يقال: إنه يثاب عليه؛ لكونه ممتثلاً[3]، ولكن يكون ثوابه أنقصَ من ثواب الندب؛ لأن امتثاله مشوبٌ بحظ نفسه. ويكون الفارق إذاً بين الندب والإرشاد إنما هو مجرد أن أحدَهما مطلوبٌ لثواب الآخرة، والآخر [ك/١٧٧] لمنافع الدنيا.

والتحقيق أن الذي فَعَل ما أُمر به إرشاداً إنْ أتى به لمجرد غرضه فلا ثواب له، وإنْ أتى به لمجرد [غ١/١٠٩] الامتثال غير ناظر إلى مصلحته[4]، ولا قاصدٍ سوى مجرد الانقياد لأمر ربه فيثاب. وإن قصد الأمرين أثيب على أحدهما [ت١/١٢٥] دون الآخر[5]، ولكن ثواباً أنقص من ثواب من لم يقصد غير مجرد الامتثال.

---

(١) سورة البقرة: الآية ٢٨٢.

(٢) عزا الزركشي هذا الفرق إلى القفال الشاشي وغيره. انظر: البحر المحيط ٣/٢٧٦، وانظر: نهاية الوصول ٣/٨٤٧، كشف الأسرار ١/١٠٧، شرح المحلي على جمع الجوامع ١/٣٧٢، الإحكام ٢/١٤٢، المحصول ١/ق٢/٥٨.

(٣) أي: قد يقترن بالإرشاد نيةُ امتثال المرشِد بفعل ما أرشد إليه. انظر: حاشية البناني على المحلي ١/٣٧٢.

(٤) في (ك): «مصلحة».

(٥) أي: أثيب على نية الامتثال، دون نية الغرض.

واعلم أن صيغة «افعل» حقيقة في الوجوب، مجاز في غيرها، على الصحيح، كما ستعرفه إن شاء الله تعالى، والعلاقة التي بين الواجب والمندوب والإرشاد حتى أُطلقت عليهما[1] صيغة «افعل» هي المشابهة المعنوية[2].

الرابع: الإباحة، كقوله تعالى: ﴿كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ﴾[3][4].

الخامس: التهديد، (كقوله تعالى)[5]: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾[6]، ومن التهديد الإنذار، كقوله تعالى: ﴿قُلْ تَمَتَّعُوا فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ﴾[7]، وقد جعله[8] جماعة قسماً آخر، ولا شك في ثبوت الفرق بينهما، إذ

---

(١) أي: على المندوب والإرشاد؛ لأنه لابد من علاقة تربط المعنى المجازي بالحقيقي.

(٢) لاشتراكها في الطلب. انظر: حاشية البناني على المحلي ١/٣٧٢، نهاية السول ٢/٢٤٧.

(٣) سورة المؤمنون: الآية ٥١.

(٤) التمثيل بهذه الآية من دقة الشارح رحمه الله تعالى، فإن بعض الشراح مَثَّل بقوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلاَ تُسْرِفُوا﴾، قال الإسنوي: «وفيه نظر؛ فإن الأكل والشرب واجبان لإحياء النفوس، فالصواب حمل كلام المصنف على إرادة قوله تعالى: ﴿كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ﴾، ثم إنه يجب أن تكون الإباحة معلومة من غير الأمر حتى تكون قرينة لحمله على الإباحة كما وقع العلم به هنا». نهاية السول ٢/٢٤٧، ٢٤٨.

(٥) سقطت من (ص)، و(غ).

(٦) سورة فصلت: الآية ٤٠.

(٧) سورة إبراهيم: الآية ٣٠.

(٨) أي: الإنذار.

التهديد: هو التخويف[1]، والإنذار: هو الإبلاغ، لكن لا يكون إلا في التخويف[2]. فقوله تعالى: ﴿قُلْ تَمَتَّعُوا﴾ أمرٌ بإبلاغ هذا الكلام المَخُوف الذي عبَّر عنه بالأمر[3].

وقال صفي الدين الهندي وغيره: «الفرق بينهما أن الإنذار يجب أن يكون مقروناً بالوعيد، كما في الآية المذكورة، والتهديد لا يجب فيه ذلك، بل قد يكون مقروناً وقد لا يكون»[4].

وقيل في الفرق بينهما: إن التهديد في العرف أبلغ في[5] الوعيد والغضبُ من[6] الإنذار. وكلها فروق صحيحة[7].

والعلاقة بين (التهديد والوجوب)[8] المضادة؛ لأن المهدَّد عليه إما حرام أو مكروه، كذا قيل[9]. وعندي أن المُهَدَّد عليه لا يكون إلا حراماً،

---

(١) انظر: لسان العرب ٤٣٣/٣، مادة (هدد).

(٢) انظر: الصحاح ٨٢٥/٢، مادة (نذر).

(٣) وهو قوله: ﴿تَمَتَّعُوا﴾.

(٤) انظر: نهاية الوصول ٨٤٨/٣.

(٥) في (ت)، و(ص)، و(غ): «من». وهو خطأ.

(٦) في (ك): «في». وهو خطأ.

(٧) انظر: البحر المحيط ٢٢٧/٣، نهاية الوصول ٨٤٨/٣، شرح الكوكب ٢٤/٣، ٢٥، نفائس الأصول ١١٨١/٣.

(٨) في (ت): «الوجوب والتهديد».

(٩) انظر: حاشية البناني على المحلي ٣٧٢/١، نهاية السول ٢٤٨/٢.

وكذلك الإنذار[1]، وكيف وهو مقترن بالوعيد! [ص١/٣٢١] بل قد ذهب قوم إلى أن الكبائر: هي المُتَوَعَّدُ عليها[2].

السادس: الامتنان: ﴿كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾[3]، والفرق بينه وبين الإباحة أن الإباحة مجرد إذن، وأنه لابد من اقتران الامتنان بذكر احتياج الخلق إليه، وعدم قدرتهم عليه، ونحو ذلك[4]، كالتعرض في هذه الآية إلى أن الله تعالى هو الذي رزقه. والعلاقة بين الامتنان والوجوب المشابهة في الإذن؛ إذِ الممنون لا يكون إلا مأذوناً فيه[5].

السابع: الإكرام: ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ﴾[6]، فإن قرينة قوله: ﴿بِسَلَامٍ آمِنِينَ﴾ يدل عليه[7]. والعلاقة أيضاً الإذن.

---

(١) كأن الشارح رحمه الله تعالى يرد على صفي الدين الهندي الذي جعل الإنذار == قد يكون ظاهره التحريم، وقد لا يكون. وتابعه على ذلك الزركشي. انظر: نهاية الوصول ٨٤٨/٣، البحر المحيط ٢٧٧/٣.

(٢) انظر: الزواجر عن اقتراف الكبائر ٥/١.

(٣) سورة الأنعام: الآية ١٤٢.

(٤) انظر: نهاية السول ٢٤٨/٢، شرح المحلي على الجمع ٣٧٣/١، شرح الكوكب ٢٢/٣، فواتح الرحموت ٣٧٢/١.

(٥) انظر: نهاية السول ٢٤٨/٢، شرح الكوكب ٢٢/٣.

(٦) سورة الحجر: الآية ٤٦.

(٧) أي: على الإكرام في قوله: ﴿ادْخُلُوهَا﴾.

الثامن: التسخير[1]، مثل: ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾[2] والفرق بينه وبين التكوين أن التكوين: سرعة الوجود عن[3] العدم، وليس فيه[4] انتقال إلى حالة ممتهنة، بخلاف التسخير فإنه لغة: الذِّلة والامتهان في العمل.

والعلاقة فيه وفي التكوين المشابهة المعنوية وهي تَحتُّمُ الوقوع.

وقد سمى الشيخ أبو إسحاق الشيرازي وإمام الحرمين هذا النوع[5] بالتكوين[6].

---

(١) قال الإسنوي: «التسخير: هو الانتقال إلى حالة ممتهنة؛ إذ التسخير لغة: هو الذلة والامتهان في العمل. ومنه قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَذَا﴾ أي: ذلَّله لنا لنركبه، وقولهم: فلان سخره السلطان. والباري تعالى خاطبهم بذلك في معرض التذليل». نهاية السول ٢/٢٤٨. **فائدة**: قال البناني عن هذا النوع في حاشيته على شرح المحلي ١/٣٧٣: «اعترض بأن اللائق تسميته سخرية ـ بكسر السين وضمها ـ لا تسخيراً؛ فإن التسخير نعمة وإكرام، قال الله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ﴾ . وجوابه: أن التسخير كما يستعمل في الإكرام كذلك يستعمل في التذليل والامتهان ».

(٢) سورة البقرة: الآية ٦٥.

(٣) عن بمعنى: بَعْد. انظر: حاشية البناني على شرح المحلي ١/٣٧٣.

(٤) في (ص): «فيها». وهو خطأ.

(٥) في (ص): «القسم ».

(٦) انظر: شرح اللمع ١/١٩١، البرهان ١/٣١٥. ملاحظة: الذي في النسخة المحققة للبرهان: وترد بمعنى التعجيز، كقوله تعالى: ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ .اهـ. وكَتَبَ المحقق د.عبد العظيم الديب، في الهامش معلّقاً على كلمة «التعجيز»: «ع، ت: التكوين». والذي في الهامش هو الصواب، وكلمة «التعجيز» التي وضعها المحقق في أصل الصفحة خطأ، ويدل على ذلك أن المعنى لا يستقيم؛ إذ ليس المقصود تعجيزَهم، فإن المقام ليس مقام تعجيز وتحدٍ، بل المقصود إهانتهم ونقلهم إلى حالة =

التاسع: التعجيز[1]: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾[2]، والعلاقة فيه المضادة؛ إذ لا يكون التعجيز إلا في الممتنع.

العاشر: الإهانة: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾[3][4].

الحادي عشر: التسوية[5]: ﴿فَاصْبِرُوا أَوْ لاَ تَصْبِرُوا﴾[6][7].

الثاني عشر: الدعاء، مثل قول[8] القائل: اللهم اغفر لي. وقوله تعالى:

= وصورة ممتهنة ذليلة، وهو ما عَبَّر عنه إمام الحرمين بالتكوين، وقد نظر في هذه التسمية إلى قوله تعالى: ﴿كُونُوا﴾. ويدل على أن لفظ «التعجيز» خطأ أيضاً: أن إمام الحرمين ذكر بعد كلامه السابق المنقول - في الصفحة التالية (١/٣١٦) - قسْمَ التعجيز، فقال: وترد بمعنى التعجيز، كقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾، وقوله تعالى: ﴿قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا﴾ .اهـ، فدل هذا على أن كلمة «التعجيز» خطأ، وصوابها «التكوين»، كما هو في الهامش عند المحقق، وكما هو نقل ابن السبكي رحمهما الله تعالى.

(١) أي: إظهار العجز.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٣.

(٣) سورة الدخان: الآية ٤٩.

(٤) قال الإسنوي: «والعلاقة فيه وفي الاحتقار هو المضادة؛ لأن الإيجاب على العباد تشريف لهم، لما فيه من تأهيلهم لخدمته؛ إذ كل أحدٍ لا يصلح لخدمة الملك، ولما فيه من رفع درجاتهم، قال ﷺ: «وما تقرب إليَّ المتقربون بمثل أداء ما افترضته عليهم». نهاية السول ٢/٢٤٩، وانظر: شرح الكوكب ٣/٢٦، ٢٧.

(٥) أي: التسوية بين الشيئين. نهاية السول ٢/٢٤٩.

(٦) سورة الطور: الآية ١٦.

(٧) قال الإسنوي: «وعلاقته هي المضادة أيضاً؛ لأن التسوية بين الفعل والترك مضادة لوجوب الفعل». نهاية السول ٢/٢٤٩، وانظر: شرح الكوكب ٣/٢٨.

(٨) سقطت من (ص).

﴿رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا﴾[1][2].

الثالث عشر: التمني، مثل قول امرئ القيس[3]:

ألا أيها الليلُ الطويلُ ألا انجلـــي (بصبح وما الإصباحُ فيك بأمثلِ)[4][5]

وقد يقال: لِمَ جعل المصنف هذا الشاعر متمنياً ولم يجعله مترجّياً، مع أن التمنّي مختصّ بالمستحيل، وانجلاء الليل غير مستحيل؟

والجواب: أن المحب ينزل ليلَه لِطُوله منزلةَ ما يستحيل انجلاؤه، ولهذا قال الشاعر:

وليـــل المحـــب بـــلا آخـــر[6]

---

(١) سورة الأعراف: الآية ٨٩.

(٢) قال الإسنوي: «والعلاقة فيه وفيما بعده ما عدا الأخير هو الطلب، وقد تقدم لبعضها علاقة أخرى». نهاية السول ٢/٢٤٩.

(٣) هو امْرُؤُ القيس بن حُجْر الكِنْديّ، الشاعر الجاهليّ المشهور. كان في زمان كسرى أنُو شَروانَ ملك الفرس، وبين ولاية أنو شروان ومولد النبي صلى الله عليه وآله وسلم أربعون سنة. قال ابن قتيبة: «كأنه وُلد لثلاث سنينَ خَلَتْ من ولاية هرمز بن كسرى». قال لبيد بن ربيعة: أشعر الناس ذو القُرُوح. يعني امرأ القيس. وذكره عمر ﷺ فقال: «سابق الشعراء، خَسَفَ لهم عَيْنَ الشعر». أي: ذلّل لهم طريق الشعر وبَصَّرهم بمعانيه، وفَنَّن أنواعه وقَصَّده، فاحتذى الشعراء على مثاله. انظر: الشعر والشعراء ١/١٠٥ - ١٣٦.

(٤) لم يرد في (ص)، و(ك)، و(غ).

(٥) ذكر الزوزني أن في هذا الشطر روايتين: بصبح وما الإصباح منك بأمثل. بصبح وما الإصباح فيك بأفضل انظر: شرح الزوزني للمعلقات السبع ص٢٧.

(٦) هذا عجز بيت لخالد الكاتب صَدْرُه:

رَقَدْتَ ولم تَرْثِ للسَّاهرِ .... =

الرابع عشر: الاحتقار، كقوله تعالى حكايةً عن موسى عليه السلام يخاطب السحرة: ﴿أَلْقُوا﴾[1]، يعني: أن السحر وإنْ عَظُم ففي مقابلة ما أتى به موسى عليه السلام حقير.

والفرق بينه وبين الإهانة أن الإهانة: إنما تكون بالقول أو الفعل، أو بتركهما[2] دون مجرد الاعتقاد. والاحتقار: إما مختص بمجرد الاعتقاد[3]، أو لابد فيه من الاعتقاد[4]، بدليل أنَّ من اعتقد في شيء أنه لا يُعبأ به ولا يُلتفت إليه يقال: إنه [ص١/٣٢٢] احتقره[5]، ولا يقال: إنه[6] أهانه، ما

= وبعده بيت آخر:

ولم تَدْرِ بَعْدَ ذَهَابِ الرُّقا　　　دِ ما صَنَع الدَّمْعُ مِنْ ناظِري

انظر: دلائل الإعجاز ص٤٩٢، شرح الكوكب المنير ٣/٢٩.

(١) سورة الشعراء: الآية ٤٣. وفي النسخ: «بل ألقوا ما أنتم ملقون». وهو خطأ؛ إذ ليس في القرآن آية بهذا الترتيب.

(٢) أي: ترك قول، أو ترك فعل، كترك إجابته والقيام له عند سبق عادته. انظر :نهاية السول ٢/٢٥٠.

(٣) سقطت من (ت).

(٤) أي: لابد من الاعتقاد إذا كان الاحتقار مع القول أو الفعل، فالاحتقار لا يتحقق إلا بالاعتقاد، سواء كان الاحتقار مع القول والفعل، أو بدونهما. ومقتضى هذا التفريق أن يكون الاحتقار أعم مطلقاً من الإهانة، فكل إهانة احتقار دون العكس. انظر: حاشية البناني على المحلي ١/٣٧٤.

(٥) في (ت): «أحقره».

(٦) سقطت من (ص)، و(غ)، و(ك).

لم يصدر منه قول أو فعل يُنبئ عن ذلك[1] [ك/١٧٨].

الخامس عشر: التكوين: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾[2]، وقد سمَّى الغزالي هذا القسم بكمال القدرة، وتبعه الآمدي[3].

السادس عشر: الخبر، مثل قوله ﷺ: «إذا لم تستح فاصنع ما شئت»[4] أي: صنعت ما شئت[5]. وقال الشيخ عز الدين بن عبد السلام: هو (إما تهكم، أو)[6] معناه: اعرضه على نفسك، فإن

---

(١) قال الإسنوي: «والحاصل أن الإهانة: هو الإنكاء، كقوله تعالى: ﴿ذُقْ﴾. والاحتقار: عدم المبالاة، كقوله: ﴿بَلْ أَلْقُوا﴾. نهاية السول ٢/٢٥٠. ملاحظة: في نسخة «نهاية السول» المحال إليها وهي المطبوعة مع حاشية المطيعي رحمه الله تعالى تحرفت كلمة «الإنكاء» إلى «الإنكار»، وهو خطأ، وكذا تحرفت في النسخة المطبوعة مع شرح البدخشي مناهج العقول ٢/١٧، وقد وردت العبارة سليمة في حاشية البناني على المحلي ١/٣٧٤، حيث نقل نقل كلام الإسنوي في التفريق بين الإهانة والاحتقار.

(٢) سورة البقرة: الآية ١١٧. سورة آل عمران: الآيتان ٤٧، ٥٩ وغيرها من المواطن.

(٣) انظر: المستصفى ١/١٣٠، الإحكام ٢/١٤٣.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه ٣/١٢٨٤ في كتاب الأنبياء، باب «أم حسبت أن أصحاب الكهف والرقيم» رقم ٣٢٩٦. وفي الأدب المفرد ٥/٢٢٦٨، باب «إذا لم تستح فاصنع ما شئت» رقم ٥٧٦٩. وأبو داود في السنن ٥/١٤٨ - ١٤٩ في كتاب الأدب، باب في الحياء، رقم ٤٧٩٧. وابن ماجه في السنن ٢/١٤٠٠ في كتاب الزهد، باب الحياء، رقم ٤١٨٣. وأحمد في المسند ٤/١٢١، ١٢٢ و٥/٢٧٣.

(٥) فهو أمر، والمراد به الخبر، أي: أنت حينما لا تستحي تصنع ما تشاء.

(٦) في (ص): «هنا تهكم إذ». وهو خطأ.

استحييت[1] منه لو اطُّلِع عليه فلا تفعله، وإن لم تستح فاصنع ما شئت مِنْ هذا الجنس[2]. وعلى هذا التفسير يحتاج هذا القِسْم إلى مثال[3]، وأمثلته كثيرة[4].

قوله: «**وعكسه**»، أي: قد يستعمل الخبر ويراد به الأمر، مثل قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ﴾[5]، المعنى والله أعلم: ليرضع الوالدات أولادهن. وهذا[6] أبلغ من عكسه[7]؛ لأن الناطق بالخبر مريداً به

---

(١) في (ص)، و(غ)، و(ك): «استحيت».

(٢) يعني هذا الحديث على تفسير الشيخ عز الدين رحمه الله تعالى ليس من قسم الخبر، بل هو إما تهكم، فيكون داخلاً في القسم العاشر هنا: وهو الإهانة؛ لأن التهكم من الإهانة. قال القرافي عن قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾: «قال جماعة: هذا يُسمى التهكم، وضابطه: أن يؤتى بلفظ دالٍّ على الخير والكرامة، والمراد ضد ذلك. كقوله تعالى: ﴿هَذَا نُزُلُهُمْ يَوْمَ الدِّينِ﴾، والنزل: ما يصنع للضيف عند نزوله». نفائس الأصول ٣/١١٨٢، ١١٨٣. أو أن معنى الحديث: انظر إلى ما تريد أن تفعله، فإن كان مما لا يُسْتحى منه فافعله، وإن كان مما يستحى منه فدعه. انظر: معاني هذا الحديث في فتح الباري ٦/٥٢٣، جامع العلوم والحكم ص١٨٨.

(٣) أي: على تفسير الشيخ عز الدين يحتاج قسم الخبر إلى مثالٍ آخر.

(٤) نحو قوله تعالى: ﴿فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلاً وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا﴾، وقوله تعالى: ﴿فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَانُ مَدًّا﴾، وقوله تعالى: ﴿وَلْنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ﴾، وقوله تعالى: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ﴾. انظر: شرح الكوكب ٣/٣١، نفائس الأصول ٣/١١٨٦.

(٥) سورة البقرة: الآية ٢٣٣.

(٦) في (ت): «وهو».

(٧) أي: الخبر الذي يراد به الأمر أبلغ من الأمر الذي يراد به الخبر.

الأمر كأنه نزّل المأمور به منزلة الواقع[1][2].

قوله: «**لا تُنْكِحُ المرأةُ المرأةَ**»، يعني: أن الخبر قد يأتي مراداً به النهي كما قد يأتي[3] مراداً به الأمر، وذلك أعني مجيئه مراداً به النهي كما في الحديث الذي رواه ابن ماجه بإسناد جيد أن رسول الله ﷺ قال: «لا تزوجُ المرأةُ المرأةَ ولا تزوجُ المرأةُ نفسَها»[4]، فإن [غ١/١١٠] صيغته صيغة خبر لوروده مضموم الجيم، ولو كان نهياً لكان مجزوماً مكسوراً؛ لالتقاء الساكنين، والمراد به النهي[5].

فهذا شرح الأقسام الستة عشر التي في الكتاب، وهي في الحقيقة أكثر؛ لاشتمال بعض أقسامها على نوعين، كما عرفت.

---

(١) انظر: شرح الكوكب ٣/٣٢.

(٢) قال الإسنوي رحمه الله تعالى: «قال في المحصول: والسبب في جواز هذا المجاز أن الأمر والخبر يدلان على وجود الفعل. وأراد أن بين المعنيين مشابهة في المعنى: وهي المدلولية؛ فلهذا يجوز إطلاق اسم أحدهما على الآخر». نهاية السول ٢/٢٥٠، وانظر: المحصول ١/ق٢/٥٢، شرح الكوكب ٣/٣٢.

(٣) في (ص)، و(غ)، و(ك): «يقع».

(٤) أخرجه ابن ماجه ١/٦٠٦، في النكاح، باب لا نكاح إلا بولي، حديث رقم ١٨٨٢. والدارقطني في سننه ٣/٢٢٧ - ٢٢٨، والبيهقي في الكبرى ٧/١١٠. وانظر: نصب الراية ٣/١٨٨، تلخيص الحبير ٣/١٥٧. وقد صحح الألباني هذا الحديث كما في إرواء الغليل ٦/٢٤٨ - ٢٤٩.

(٥) ووجه المجاز هنا: أن النهي يدل على عدم الفعل، كما أن هذا الخبر يدل على عدمه، فبينهما مشابهة من هذا الوجه. انظر: المحصول ١/ق٢/٥٤، نهاية السول ٢/٢٥١، شرح الكوكب ٣/٣١.

وقد زاد إمام الحرمين في «البرهان» الأمر بمعنى الإنعام، كقوله تعالى: ﴿كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾[1]، قال: «وهذا وإن كان فيه معنى الإباحة، فإن الظاهر منه تذكير النعمة»[2].

وزاد أيضاً [ت١/١٢٦] الأمر بمعنى التفويض[3]، كقوله: ﴿فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ﴾[4][5].

وزاد صفي الدين الهندي تاسع عشر: وهو التعجب، ومَثَّل له بقوله تعالى: ﴿قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا﴾[6][7]، وهذا المثال جعله الآمدي وابن برهان من قسم التعجيز[8].

ورأيت في «طبقات الفقهاء» لأبي عاصم العَبَّادي[9] في ترجمة

---

(١) سورة البقرة: الآية ١٧٢. سورة الأعراف: الآية ١٦٠. سورة طه: ٨١.

(٢) انظر: البرهان ٣١٥/١.

(٣) عبارته في البرهان ٣١٦/١: «التحكيم والتفويض».

(٤) سورة طه: الآية ٧٢.

(٥) ومن أمثلته أيضاً قول نوح لقومه: ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ﴾ [يونس: ٧١]. انظر: البحر المحيط ٢٨٢/٣.

(٦) سورة الإسراء: الآية ٥٠.

(٧) انظر: نهاية الوصول ٨٤٩/٣.

(٨) انظر: الإحكام ١٤٣/٢، الوصول إلى الأصول ١٣٩/١، وكذا جعله من التعجيز إمام الحرمين في البرهان ٣١٦/١، وهو كذلك في شرح الكوكب ٢٥/٣، ٢٦.

(٩) هو أبو عاصم محمد بن أحمد بن محمد العَبَّادِيّ الهَرَوِيّ الشافعيّ، الإمام الجليل القاضي. ولد سنة ٣٧٥هـ. كان معروفاً بغُموض العبارة، وتَعْويص الكلام، ضِنَّةً منه بالعلم، وحُبّاً لاستعمال الأذهان الثاقبة فيه. من مصنفاته: الزيادات، وزيادات الزيادات، وطبقات الفقهاء. مات ـ رحمه الله ـ سنة ٤٥٨هـ. انظر: الطبقات الكبرى ١٠٤/٤، وفيات الأعيان ٢١٤/٤.

أبي إسحاق إبراهيم بن محمد الفارسي زيادات أخر:

منها: التعجب، (كما قال صفي الدين الهندي)[1]، لكن مَثَّل له بقوله تعالى: ﴿انْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الأَمْثَالَ﴾[2][3].

ومنها: الأمر بمعنى التكذيب، مثل: قوله تعالى [ص١/٣٢٣]: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَاةِ فَاتْلُوهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾[4][5]، وقوله: ﴿قُلْ هَلُمَّ شُهَدَاءَكُمُ الَّذِينَ يَشْهَدُونَ أَنَّ اللَّهَ حَرَّمَ هَذَا﴾[6][7].

ومنها: الأمر بمعنى المشورة، مثل: ﴿فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى﴾[8][9].

وزاد أبو عاصم أيضاً في غير هذه الترجمة: الأمر بمعنى الاعتبار، مثل: قوله تعالى: ﴿انْظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ﴾[10][11]. والأمر بمعنى

(١) في (ص): «كما قال الشيخ».

(٢) سورة الإسراء: الآية ٤٨. سورة الفرقان: الآية ٩.

(٣) انظر: شرح الكوكب ٣/٣٤.

(٤) سورة آل عمران: الآية ٩٣.

(٥) فهو أمر بالإتيان بالتوراة، والقصد تكذيبهم.

(٦) سورة الأنعام: الآية ١٥٠.

(٧) انظر: شرح الكوكب ٣/٣٣.

(٨) سورة الصافات: ١٠٢.

(٩) قال الزركشي في البحر ٣/٢٨٣: «والفرق بينه (بين المشورة) وبين المسألة: أن السؤال يحل محل الحاجة إلى ما يُسأل، والمشورة تقع تقوية للعزم».

(١٠) سورة الأنعام: الآية ٩٩.

(١١) انظر: شرح الكوكب ٣/٣٤، البحر المحيط ٣/٢٨١.

التسليم[1] مثل: ﴿فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ﴾[2][3]، وهذا قد تقدم عن إمام الحرمين.

وقد وصلت الأقسام بزيادات أبي عاصم وإمام الحرمين والقسم الذي ذكره الهندي إلى اثنين وعشرين[4].

قال: (الثانية: أنها حقيقة في الوجوب مجاز في البواقي. وقال أبو هاشم: إنه للندب. وقيل: للإباحة. وقيل: مشترك بين الوجوب والندب. وقيل: للقدر المشترك بينهما. وقيل: لأحدهما ولا نعرفه، وهو قول الحجة. وقيل: مشترك بين الثلاثة. وقيل: بين الخمسة).

أجمعوا على أن صيغة «افعل» ليست حقيقةً في جميع المعاني التي أوردناها، وإنما الخلاف في بعضها، وقد اختلفوا فيه على مذاهب:

أحدها: أنها[5] حقيقة في الوجوب فقط، مجاز في البواقي. وهو المحكي عن الشافعي ﷺ، وقال إمام الحرمين في «التلخيص» المختصر من التقريب

---

(١) وسماه البعض: الاستبسال. انظر: البحر المحيط ٣/٢٨٢.

(٢) سورة طه: الآية ٧٢.

(٣) انظر: شرح الكوكب ٣/٣٢.

(٤) انظر: معاني صيغة «افعل» في: المحصول ١/ق٢/٥٧، التحصيل ١/٢٧٢، الحاصل ١/٣٩٨ - ٤٠٢، نهاية الوصول ٣/٨٤٦، نهاية السول ٢/٢٤٥، السراج الوهاج ١/٤٤٥، البرهان ١/٣١٤، المحلي على جمع الجوامع ١/٣٧٢، البحر المحيط ٣/٢٧٥، شرح الكوكب ٣/١٧، كشف الأسرار ١/١٠٧، فواتح الرحموت ١/٣٧٢.

(٥) في (ص): «أنه». فبالتأنيث على تقدير: صيغة افعل، وبالتذكير على تقدير: لفظ افعل.

والإرشاد: أما الشافعي فقد ادعى كلٌّ مِنْ أهل المذاهب أنه على وِفَاقه، وتمسكوا بعبارات متفرقة له في كتبه، حتى اعتصم القاضي بألفاظٍ له من كتبه، واستنبط منها مصيره إلى الوقف. وهذا عدول عن سَنَن الإنصاف، فإن الظاهر والمأثور من مذهبه حمل مطلق الأمر على الوجوب[1]. انتهى. ونقله الشيخ أبو إسحاق في «شرح اللمع» وابن برهان في «الوجيز» عن الفقهاء[2]، واختاره الإمام وأتباعه[3] منهم المصنف. قال الشيخ أبو إسحاق: «وهو الذي أملاه الشيخ أبو الحسن على أصحاب أبي إسحاق يعني المروزي[4] ببغداد»[5]. ثم اختلف القائلون بهذا المذهب (في أنَّ اقتضاءها الوجوب[6] هو بوضع اللغة أم بالشرع؟ على مذهبين)[7]، وصحح الشيخ أبو إسحاق أنه [ك/١٧٩] بوضع اللغة[8]، ونقله إمام

---

(١) انظر: التلخيص ١/٢٦٤.

(٢) انظر: شرح اللمع ١/٢٠٦، الوصول إلى الأصول ١/١٣٣ - ١٣٤.

(٣) انظر: المحصول ١/ق٢/٦٦، التحصيل ١/٢٧٤، الحاصل ١/٤٠٤، نهاية الوصول ٣/٩١٤.

(٤) هو أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد المَرْوَزِيّ، صاحب أبي العبَّاس بن سُرَيج، وأكبر تلامذته، شرح المذهب ولخَّصه، وانتهت إليه رئاسة المذهب. أقام ببغداد دهراً طويلاً يدرِّس ويفتي ثم انتقل في آخر عمره إلى مصر، فأدركه أجله بها سنة ٣٤٠هـ، ودفن عند قبر الشافعي رضي الله عنه. انظر: سير ١٥/٤٢٩، تاريخ بغداد ٦/١١.

(٥) انظر: شرح اللمع ١/٢٠٦.

(٦) في (غ)، و(ك): «للوجوب».

(٧) سقطت من (ت).

(٨) انظر: شرح اللمع ١/٢٠٦.

الحرمين عن الشافعي[1].

والثاني[2]: أنها حقيقة في الندب. قال الغزالي: «ومنهم مَنْ نقله عن الشافعي»[3]، وقد نقله في الكتاب عن أبي هاشم، والغزالي نقله عن كثير من المتكلمين دهماؤهم المعتزلة[4]، أي: دهماء الكثير من المتكلمين، وجماعة من الفقهاء[5]. قال الشيخ أبو إسحاق في «شرح اللمع» الذي يَحْكي الفقهاء [ص١/٣٢٤] عن المعتزلة أنها تقتضي الندب، وليس هذا مذهبهم على الإطلاق، بل ذلك بواسطة أن الأمر عندهم يقتضي الإرادة، والحكيم[6] لا يريد إلا الحسن، والحسن ينقسم إلى واجب ومندوب، فيحمل على المحقَّق من الاسم وهو الندب. فليست الصيغة عندهم مقتضية للندب إلا على هذا التقدير[7][8].

---

(١) انظر: البرهان ١/٢١٦، نهاية السول ٢/٢٥١، فواتح الرحموت ١/٣٧٧.

(٢) في (ت) و(غ)، و(ك): «الثاني».

(٣) انظر: المستصفى ٣/١٤٠.

(٤) في اللسان ١٢/٢١٢، مادة (دهم): ودهماء الناس: جماعتهم وكثرتهم.اهـ. فأكثر المتكلمين هم المعتزلة.

(٥) عبارته في المستصفى ٣/١٤٠: «وقد ذهب إليه كثير من المتكلمين ـ وهم المعتزلة ـ وجماعة من الفقهاء».

(٦) في (ص): «والحاكم». وهو خطأ. ومرادهم بالحكيم هو الله عز وجل، كما هو مُصَرَّح به في شرح اللمع.

(٧) انظر: شرح اللمع ١/٢٠٦، والنقل بتصرف من الشارح، كما هو حال كثير من نقولاته.

(٨) أي: على تقدير أن الأمر يقتضي الإرادة، والحكيم لا يريد إلا الحسن. أما أن الصيغة بمجردها تقتضي عندهم الندب فليس كذلك، ولذلك قالوا: إنْ صدر الأمر من غير حكيم لم يقتضي أكثر من الإرادة. انظر: شرح اللمع ١/٢٠٦، المعتمد ١/٥١.

قلت: ويلزمهم أو أكثرهم ـ على هذا التقدير ـ القولُ بالإباحة؛ لأن المباح عند أكثرهم حسن، كما سبق في أوائل الكتاب.

الثالث: أنها حقيقة في الإباحة التي هي أدنى المراتب.

الرابع: أنها مشتركة بالاشتراك اللفظي بين الوجوب والندب. وهو المَحْكي عن المرتضى من الشيعة، وقال الغزالي: «صَرَّح الشافعي في كتاب «أحكام القرآن» بتردد الأمر بين الوجوب والندب»[1].

الخامس: أنها حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو الطلب، فيكون متواطئاً[2]. وهو رأي الإمام أبي منصور الماتريدي[3][4].

---

(١) المستصفى ١٤٠/٣.

(٢) فصيغة افعل حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب، فهي تدل على الطلب، والطلب له فردان: الوجوب والندب. فالطلب كلي متواطئ يدل على كلا الفردين دلالة متساوية، كما هو الحال في الكلي المتواطئ. والفرق بين هذا القول والذي قبله أن صيغة «افعل» هنا موضوعة للطلب لا لخصوص الوجوب والندب، وإنما الوجوب والندب فردان للطلب، فاللفظ يدل عليهما حقيقة من حيث كونهما طلباً، لا من حيث كون كل واحدٍ واجباً أو مندوباً، فهذا هو الاشتراك المعنوي وهو الذي يعبر عنه بالكلي المتواطئ، بخلاف الاشتراك اللفظي فهو يدل على الواجب من حيث كونه واجباً، وعلى الندب من حيث كونه ندباً، فالوجوب والندب موضوعان حقيقة لصيغة «افعل». وانظر: شرح المحلي مع حاشية البناني ٣٧٦/١.

(٣) وعزي أيضاً إلى مشايخ سمرقند من الحنفية. انظر: تيسير التحرير ٣٤١/١، فواتح الرحموت ٣٧٣/١.

(٤) هو أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريديّ ـ نسبة إلى ما تُرِيد مَحَلّة بسمرقند ـ الحنفيّ، كان من كبار العلماء. قال أبو الحسنات اللكنوي رحمه الله: «صنف =

السادس: حقيقة إما في الوجوب، وإما في الندب، وإما فيهما جميعاً بالاشتراك اللفظي، لكنا لا ندري ما هو الواقع من هذه الأقسام الثلاثة، ويُعْرف أن لا رابع وهذا محكي عن طائفةٍ من الواقفية كالشيخ والقاضي[1]، واختاره الغزالي والآمدي[2].

هذا هو تحرير هذا المذهب، وقول المصنف في حكايته: «**وقيل: لأحدهما ولا نعرفه**» غير مرضي لوجهين:

أحدهما: تصريحه بتردد هذا المذهب بين شيئين، وليس كذلك، بل بين ثلاثة كما سقناه.

وثانيهما: أنه على تقديرِ صحة هذا، بأن يكون بعض الناس ذهب إلى تردده بين شيئين، فليس قولَ الغزالي، إنما اختار الغزالي ما أوردناه، وهذه عبارة المستصفى: وقد ذهب ذاهبون إلى أن وضعه للوجوب. وقال قوم: بل للندب. وقال قوم: يتوقف فيه. ثم منهم من قال: هو مشترك كلفظ

= التصانيف الجليلة، وردَّ أكاذيب أقوال أصحاب العقائد الباطلة. له كتاب التوحيد، وكتاب المقالات، وكتاب أوهام المعتزلة... وغير ذلك. مات سنة ثلاث وثلاثين وثلاثمائة». انظر: الجواهر المضية ٣/٣٦٠، الفوائد البهية ص١٩٥.

(١) عبارة القاضي كما في التلخيص ١/٢٦١، ٢٦٢: وأما العبارة الدالة على المعنى القائم بالنفس نحو قول القائل: «افعل» فمترددة بين الدلالة على الوجوب والندب والإباحة والتهديد، فيتوقف فيها حتى يثبت بقيود المقال أو قرائن الحال تخصصها ببعض المقتضيات، فهذا ما نرتضيه من المذاهب.اهـ. وانظر: البحر المحيط ٣/٢٩١ - ٢٩٣، نهاية السول ٢/٢٥٣.

(٢) انظر: المستصفى ١/٤٢٣، نهاية السول ٢/٢٥٢، الإحكام ٢/١٤٥.

العين. ومنهم من قال: لا ندري أيضاً أنه مشترك أو وضع لأحدهما، واسْتُعْمل في الثاني مجازاً. والمختار أنه يُتوقف فيه[1]. انتهى.

وقد حكى الشيخ صفي الدين[2] الهندي عن الشيخ والقاضي وإمام الحرمين والغزالي: التوقفَ في أنه حقيقة في الوجوب فقط، أو الندب فقط، أو فيهما بالاشتراك اللفظي، أو المعنوي[3][4]. وهذا مغاير لهذا الذي سقناه عن الغزالي لتردده بين أربعة لا ثلاثة، والذي في المستصفى ما رأيته، (وأما [ص١/٣٢٥] الشيخ والقاضي)[5] فقد ذكرنا النقل عنهما في أول هذا الفصل من كلام إمام الحرمين، وأما إمام الحرمين فالذي صرح باختياره ما نصه: «مَنْ أنكر أن العرب ما فصلت بين قول القائل: افعل، وبين قوله: لا تفعل - فليس من التحقيق في شيء؛ فإنا على اضطرار نَعْلم الفصل في ذلك[6]، كما نعلم الفصل بين قول القائل: فعل، وبين قوله: ما فعل، ولا معنى لبسط ذلك مع وضوحه. (فإذا سقط هذا)[7][8] رَدَدْنا القول إلى الإباحة التي هي تخييرٌ [ت١/١٢٧]، ولا اقتضاءَ فيها ولا طلب،

---

(١) انظر: المستصفى ١/٤٢٣.

(٢) لم ترد «صفي الدين» في (ص).

(٣) قوله: «أو المعنوي» أي: هو حقيقة في الطلب، كما سبق بيانه.

(٤) انظر: نهاية الوصول ٣/٨٥٦.

(٥) في (ت): «وأما القاضي والشيخ».

(٦) أي: بين افعل، ولا تفعل.

(٧) في (غ): «فإذ أسقطنا هذا».

(٨) أي: سقط عدم الفرق.

(وقلنا)[1]: لا شك في فَصْلِ العرب بين قول من يقول: لا حرج عليك فعلتَ أو تركتَ، وبين قوله: افعل؛ فإن الصيغة الأخيرة مقتضاها طلب لا محالة، وليس في الإباحة من الطلب شيء. فقد لاح سقوط الإباحة عن متضمَّن الصيغة، ولم يبق إلا الندب، والندب من ضرورةِ معناه التخييرُ في الترك، وليس في قول القائل: افعل ـ تخييرٌ في الترك أصلاً.

وقد تعين الآن أن نبوح بالغرض الحق، ونقول: «افعل» طلبٌ محضٌ لا مساغ له لتقدير الترك، فهذا مقتضى اللفظ المجرد عن القرائن.

فإن قيل: فهذا مذهب الشافعي ﷺ وأتباعه، وهو المصير إلى اقتضاء اللفظ إيجاباً.

قلنا: ليس كذلك؛ فإن الوجوب عندنا لا يعقل دون التقييد بالوعيد على الترك، وليس ذلك مقتضى تمحيض الطلب. فإذاً الصيغة لتمحيض الطلب، والوجوب مستدرك[2] من الوعيد[3] [ك/١٨٠] ». هذا لفظه ثم قال: «وأنا أبني على منتهى الكلام شيئاً يُقَرِّبُ ما اخترتُه من مذهب الشافعي، فأقول: ثبت في موضوع الشرع أن التمحض[4] في الطلب مُتَوَعَّدٌ[5] على تركه، وكلما يكون كذلك فلا يكون إلا واجباً»[6] انتهى.

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) في (غ): «يستدرك».

(٣) أي: مُحَصَّل من الوعيد.

(٤) في البرهان ١/٢٢٣: «التمحيض».

(٥) في (ت)، و(ص)، و(غ): «مُوَعَّد». والمثبت من (ك)، وهو موافق لما في البرهان ١/٢٢٣.

(٦) البرهان ١/٢٢٣.

وحاصل هذا الذي اختاره حَمْلُ الصيغة على الاقتضاء والطلب، وقصار المستفاد منها من جهة اللسان الطلب الجازم، وكون هذا الطلب مُوَعَّداً عليه شيءٌ آخر ثابتٌ في أوامر الشرع بالدليل الخارجي، فالوجوب مستفاد بهذا التركيب من[1] اللغة والشرع. فقد وافق القائلين بالوجوب، وإنْ كان قد خالفهم في هذا التركيب. ونقل المازَري[2] في «شرح البرهان» هذا الذي اختاره إمام الحرمين عن الشيخ أبي حامد الإسفراييني وقال[3]: «إنه صَرَّح به [ص١/٣٢٦] وسبقه إلى اختياره، فأشار إلى أن الأمر يقتضي حصر المأمور على الفعل، فاقتضاه منه اقتضاءً جزماً، ولكن إذا ثبت هذا مِنْ جهة اللسان ثبت بعده الوعيد».

وهذا الذي اختاره الشيخ أبو حامد وإمام الحرمين هو المختار عندنا[4]، فإن الوعيد لا يستفاد من اللفظ بل هو أمر[5] خارجي عنه،

---

(١) في (غ)، و(ك): «بين».

(٢) هو الإمام أبو عبدالله محمد بن علي بن عمر التميميّ المازَرِيّ - نسبة لمازَر: بُليدة من جزيرة صِقِلِّيَة، بفتح الزاي وقد تكسر، وصِقِلِّيَة: جزيرة من جزر بحر المغرب مقابلة إفريقية - المالكيّ، الشيخ العلاّمة، والبحر المتفنِّن. قال القاضي عياض رحمه الله: «لم يكن في عصره للمالكية في أقطار الأرض أفقه منه، ولا أقْوَمُ بمذهبهم...». من مصنفاته: المُعْلِم بفوائد شرح مسلم، وشرح «البرهان» لأبي المعالي الجويني، وشرح «التلقين» لعبدالوهاب المالكي، وليس للمالكية كتاب مثله، كذا قال ابن فرحون، وغيرها. توفي - رحمه الله - بمدينة المهديَّة من إفريقية سنة ٥٣٦هـ. انظر: سير ٢٠/١٠٤، الديباج المذهب ٢/٢٥٠.

(٣) في (غ): «قال».

(٤) وكذا اختاره الزركشي في البحر ٣/٢٨٨، ٢٨٩، وانظر: شرح المحلي مع البناني ١/٣٧٦، ٣٧٧.

(٥) سقطت من (غ).

ولكنا نقول: المنقول عن الشافعي أن الصيغة تقتضي الوجوب، ومراده الصيغة الواردة في الشرع؛ إذْ لا غرض له في الكلام في شيءٍ غيرها، ولم يصرح الشافعي بأن اقتضاءها للوجوب مستفادٌ منها، فلعله يرتضي هذا التركيب ويقول به، ويكون ما ذهب إليه الشيخ أبو حامد وإمام الحرمين هو الذي ذهب[1] إليه إمامهما ﷺ.

واعلم أن هذا المذهب المختار مغايرٌ للمذهبين اللذين حكيناهما عند حكاية القول بالوجوب: في أن ذلك هل هو بالشرع أو اللغة؟ فتصير المذاهب أربعة: الوجوب بالشرع، والوجوب باللغة، والوجوب بضم الشرع إلى اللغة، وعدمُ الوجوب.

فإن قلت: كيف يقال: بأن الوجوب مستفاد مِنْ وضع اللغة؟

قلت: هو بعيد، كما أشرنا إليه، ولكنه هو مذهب مُصَرَّح به، كما عرفت. وممن ذكره الشيخ أبو إسحاق[2]، والقاضي أبو بكر في «مختصر التقريب» لإمام الحرمين وقال: «إن الأكثرين من القائلين بأن الصيغة تقتضي الوجوب عليه، وأنه كذلك بأصل الوضع؛ لأنه قد ثبت في إطلاق أهل اللغة تسمية مَنْ خالف مطلق الأمر عاصياً، وتقريعه وتوبيخه بالعصيان عند مجرد ذِكْر الأمر، ولا يستوجب التوبيخ إلا بترك واجب، فاقتضى ذلك دلالة الأمر المطلقِ على الوجوب»[3].

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) وصححه، كما سبق بيانه. انظر: شرح اللمع ١/٢٠٦.

(٣) انظر: التلخيص ١/٢٦٩، بتصرف واختصار من الشارح.

وقال المازَري: «صَرَّح بعض أصحابنا بأن الوعيد مستفاد من اللفظ، كما يستفاد منه الاقتضاء الجازم»، فقد ثبت هذا المذهب إلا أنه عندنا ساقط.

قال القاضي في «مختصر التقريب»: «ولسنا نسلم أن[1] في إطلاق اللغة ما يقتضي أن مخالف الصيغة المطلقة المُعَرَّاة عن القرائن يُسَمَّى عاصياً، ويستوجب التوبيخ. ونقول لهم: بمَ تنكرون على مَنْ يزعم أنهم وإن وَبَّخوا تارك الامتثال بسمة العصيان، فإنما وبخوه [غ١/١١٢] عند تركه امتثالَ أمرٍ شاهِدُ قرائنِ أحوالِ الأمر به ـ دالةٌ على اقتضاء الوجوب. فليس يمكنكم أن تزعموا أنهم [ص١/٣٢٧] يوبخون بالعصيان في الأمر المجرد عن القرائن». قال: «واسم الأمر يصدق على المجرد والمقترِن، فمن أين لكم أنَّ ما أطلقوه ينصَرف إلى الصيغة المطلقة؟»[2]. قال: «ثم نقول على وجه التنزل: لسنا نسلِّم أن تثبيت[3] سمةِ العصيانِ وصفُ ذمٍ على الإطلاق؛ إذ قد يرد ذلك[4] في غير موضع استحقاق الذم، فإنك تقول: أشرتُ على فلانٍ بكذا فعصاني، وعصى مشورتي، و(إن لم تكن بمشورتك)[5] موجِباً على من أشرت عليه»[6].

---

(١) سقطت من (غ).

(٢) أي: التي بدون القرائن.

(٣) في (ص)، و(ك)، و(غ): «يَثْبُت». والمثبت من (ت)، والتلخيص ١/٢٧٠.

(٤) أي: إثبات سمة العصيان.

(٥) في (ص) «وإن لم يكن لمشورتك».

(٦) انظر: التلخيص ١/٢٦٩، ٢٧٠، مع تصرف من الشارح.

المذْهب السابع: أنها مشتركة بين الثلاثة، أعني: الوجوب، والندب، والإباحة. واختلف القائلون به: فقالت طائفة: بالاشتراك اللفظي؛ وقال آخرون: بالمعنوي، وكلام المصنف محتمل للأمرين.

الثامن: أنها مشتركة بين[1] الخمسة، أعني: الوجوب، والندب، والإباحة، والكراهة، والتحريم. وهو المشار إليه بقول المصنف: «**وقيل** [ك/١٨١]: **بين الخمسة**» ومراده الأحكام الخمسة، فإن الإمام في «المحصول» هكذا حكاه[2]. هذه المذاهب المذكورة في الكتاب.

والتاسع: أنه[3] مشترك بين[4] الوجوب، والندب، والإباحة، والإرشاد، والتهديد. حكاه الغزالي[5].

---

(١) في (ص): «من». وهو خطأ.

(٢) انظر: المحصول ١/ق٢/٦٢، نهاية السول ٢/٢٥٢.

(٣) في (ص): «أنه أمر».

(٤) في (ت): «في».

(٥) انظر: المستصفى ٣/١٣٢. ملاحظة: عبارة «المستصفى» المحال عليه: «فالوجوب، والندب، والإرشاد، والإباحة، والتهديد، خمسة وجوه محصَّلة... قال قوم: هو مشترك بين هذه الوجوه الخمسة عشر، كلفظ العين والقرء». والعبارة في نسخة المستصفى المطبوعة مع فواتح الرحموت ١/٤١٩: «فالوجوب والندب والإرشاد والإباحة أربعة وجوه محصلة.... وقال قوم: هو مشترك بين هذه الوجوه الخمسة عشر كلفظ العين والقرء». ويلاحظ أن النسخة الأولى - التي حققها الدكتور حمزة حافظ - سليمة من جهة ذكر الوجوه الخمسة، أي: ذِكْر الوجه الخامس وهو «التهديد» الذي سقط في النسخة القديمة، لكن كلا النسختين وقعتا في خطأ وهو عبارة: «قال قوم: هو مشترك بين هذه الوجوه الخمسة عشر...»؛ إذ الصواب: بين هذه الوجوه الخمسة. واسم الإشارة «هذه» إشارة إلى الخمسة المذكورة قريباً، لا إلى الخمسة =

والعاشر[1]: أن أمر الله تعالى للوجوب، وأمر النبي ﷺ للندب، إلا ما كان موافقاً لنصٍّ، أو مبيناً لمجمل. حكاه القاضي عبد الوهاب[2] في «الملخص» عن شيخه أبي بكر الأبهري، وكذلك حكاه عنه المازَري في «شرح البرهان»، وقال: «إن النقل اختُلَف عنه، فَرُوي عنه هذا، ورُوِي

= عشر وجهاً التي سبق ذكرها بعيداً، والعبارة وردت في نهاية السول ٢/٢٥٩: «... والغزالي في المستصفى فقال ما نصه: فالوجوب، والندب، والإرشاد، والإباحة، والتهديد، خمسة وجوه محصلة ـ ثم قال ـ فقال قوم: هو مشترك بين هذه الوجوه الخمسة كلفظ العين والقرء. هذا لفظه وترتيبه»، ويوافق الإسنوي ابن السبكي في إحالته على الغزالي هذا القول، إذ لو لم نحذف كلمة «عشر» من مقولة الغزالي هذه، فليس هناك موطن آخر في المستصفى لإحالة هذا القول عليه، وهذا يؤكد أن لفظة «عشر» زائدة، وأن الصواب: «الوجوه الخمسة». وإنما نبهت على هذا الخطأ حتى لا يَعْترض معترض بأنّ ما في المستصفى مخالف لما هنا، والله تعالى أعلم.

(١) في (ت): «والعاشر أنها حقيقة في الطلب، مجازاً فيما سواه، قال الآمدي: وهو الأصح. الحادي عشر...» وهذه الزيادة خطأ، ولذلك لم ترد في باقي النسخ، وقد شطب عليها ناسخ (غ): واكتفى بالعبارة التي أثبتناها. وفيها مع الخطأ خلل، أما الخلل فلأنها سبقت في القول الخامس وهو الاشتراك المعنوي الذي يقول به أبو منصور الماتريدي. وأما الخطأ: لأن الآمدي رجح مذهب الواقفية كما سبق بيانه في القول السادس، فكيف يقول هنا عنه: إنه الأصح! انظر: الإحكام ٢/١٤٥.

(٢) هو القاضي عبدالوهاب بن علي بن نصر أبو محمد البغداديّ المالكيّ، الفقيه الحجة النظار المتفنن، الأديب الشاعر، من أعيان علماء الإسلام. ولد سنة ٣٦٣هـ. قال الخطيب: «وكان ثقةً ولم نلقَ من المالكيين أحداً أفقه منه». من مصنفاته: النصرة لمذهب إمام دار الهجرة، المعونة لمذهب عالم المدينة، الأدلة، الإفادة، التلخيص، وغيرها. توفي بمصر سنة ٤٢٢هـ. انظر: الديباج المذهب ٢/٢٦، تاريخ بغداد ١١/٣١، حسن المحاضرة ١/٣١٤، شجرة النور الزكية ص١٠٣، سير ١٧/٤٢٩.

عنه موافقة مَنْ قال: إنه للندب على الإطلاق».

هذا ما حضرنا من المذاهب في هذه المسألة، وقد ادعى الإمام ـ إذ حكى الاتفاقَ على أن صيغة «افعل» ليست حقيقة في جميع المحامل المتقدمةـ أن الخلافَ [ت١/١٢٨] إنما وقع في أمور خمسة: الوجوب، والندب، والإباحة، والتنزيه، والتحريم[1].

وأنت إذا تأملت ما حكيناه من المذاهب علمتَ أنَّ حَصْر الخلافِ في ذلك ليس بجيد.

قال: (لنا وجوه: الأول: قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾، ذُمَّ على ترك المأمور فيكون واجباً).

استدل على ما ذهب إليه مِنْ أنَّ صيغة «افعل» حقيقةٌ في الوجوب بوجوه خمسة[2]:

الأول: قوله تعالى لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾[3] ووجه الحجة [ص١/٣٢٨] منه: أن الصيغة وإنْ كانت صيغة استفهام، لكن الاستفهام غير مراد منها؛ لاستحالته على مَنْ يستحيل عليه الجهل، بل المراد منها الذم والتوبيخ، وأنه لا عذر له، في الإخلال بالسجود بَعْدَ ورود الأمر به، ولو لم يكن الأمر للوجوب لما حسن الذم والتوبيخ.

(١) انظر: المحصول ١/ق٢/٦١، ٦٢.

(٢) سقطت من (غ).

(٣) سورة الأعراف: الآية ١٢.

ورَدَّ الآمدي هذا الدليل: بأنه لا يلزم من كون هذا الأمر اقتضى الوجوب، أن يكون كلُ أمرٍ كذلك.

والجواب: أنه لا قائل بالفصل.

واعلم أن الشيخ أبا إسحاق في «شرح اللمع» أورد من جهة المعتزلة: أن ما ذكرتموه من الآيات يدل على أن أوامر الله ورسوله يدلان على الوجوب، ونحن لا ننازع في ذلك، إنما ننازع في مقتضى اللفظ لغةً.

وأجاب: بأنهم متى سَلَّموا ذلك حصل المقصود؛ إذِ المطلوب معرفةُ مقتضى أوامر الله وأوامر الرسول ﷺ.

وغرضنا من إيراد هذا السؤال: أنه قد يؤخذ منه أن المعتزلة، أو أن الشيخ أبا إسحاق اعتقد أنهم لا يخالفون في أن[1] أوامر الله وأوامر رسوله عليه الصلاة والسلام تقتضي الوجوب، وذلك عجيب؛ فإن النقل [عنهم][2] بخلاف ذلك مُشْتَهر.

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) في جميع النسخ: «عنه»، والصواب ما أثبتناه؛ لأن المراد بيان خطأ هذا الاعتقاد، وأن النقل عن المعتزلة ومخالفتهم في ذلك مشتهرة، كما سبق بيان رأيهم وأنهم يحملون أوامر الله تعالى وأوامر رسوله ﷺ - عند التجرد عن القرائن - على الندب. على أن الشيخ أبا إسحاق - رحمه الله تعالى - أجاب عن سؤال المعتزلة هذا بثلاثة أجوبة: الأول منها: ذكره الشارح رحمه الله تعالى. والثاني: قال فيه: «وجواب آخر: أن هذا ليس مذهبهم، فإن مَنْ يقول بالوقف يقول: إن الأمر لا يقتضي في الشرع ندباً ولا إيجاباً، وإنما يُحْمل على أحدهما بدليل يتصل به. والمعتزلة تقول: إنه يقتضي في =

قال: (الثاني: ﴿ارْكَعُوا لاَ يَرْكَعُونَ﴾ . قيل: ذَمَّ على التكذيب. قلنا: (الظاهر أنه)[1] للترك، والويل للتكذيب. قيل: لعل قرينةً أوجبت. قلنا: رَتَّب الذمَّ على تَرْكِ مجرد افعل).

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لاَ يَرْكَعُونَ﴾[2]، ووجه التمسك: أنه تعالى ذَمَّ أقواماً على تَرْك ما قيل لهم فيه: «افعلوا»؛ إذ الآية بسياقها تدل على الذم، فلو لم تكن الصيغة للوجوب لما حَسُن ذلك.

وإنما قلنا: إن سياق الآية يدل على الذم؛ لأنه ليس المراد من قوله: ﴿لاَ يَرْكَعُونَ﴾ الإعلام والإخبار، لأن ترك الركوع من المكذبين معلومٌ لكل أحد[3]، فيكون ذماً لهم.

واعتُرِض عليه بوجهين:

أحدهما: أنا لا نسلم أن الذم على ترك مقتضي الأمر، بل على تكذيب الرسل، ويؤيده قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾[4].

= الشرع الندب، فأما الوجوب فلا يقتضيه وإنما يُحمل عليه. فلا يصح منهم هذا السؤال». انظر: شرح اللمع ١/٢٠٨. فتبين بالجواب الثاني أن أبا إسحاق - رحمه الله تعالى - لا يعتقد هذا الاعتقاد الذي ذكره الشارح رحمه الله تعالى، وأَعْجَبُ كيف فات على الشارح قراءة الجواب الثاني الذي فيه بيان معرفة أبي إسحاق أن هذا السؤال لا يصح من المعتزلة؛ إذ هو مخالف لمذهبهم، وإنما جوابه الأول على سبيل التنزل والتسليم، والسهو لا يكاد يسلم منه أحد.

(١) في (غ): «إنه ظاهر».

(٢) سورة المرسلات: الآية ٤٨.

(٣) في (ك): «واحد».

(٤) سورة المرسلات: الآية ٤٩. (وفي النسخ: «فويل» وهو خطأ).

أجاب عنه: بأن الظاهر أن الذم على ترك مقتضي الأمر؛ إذْ رتَّب الذم على الترك، والترتيب يشعر بالعِلِّيَّة، والويل على التكذيب، فحينئذٍ (إما)[1] أن يكون المكذبون هم التاركين - فلهم الويل بسبب التكذيب، ولهم العقاب بترك المأمور به [ص١/٣٢٩]؛ إذ الكفار مأمورون بالفروع.
وإما أن يكونوا غيرهم - فيجوز أن يستحق قوم الويل بسبب التكذيب، وآخرون العقاب بسبب ترك [غ١/١١٣] المأمور به. هذا تقرير[2] الجواب.

واعترض النقشواني على الاستدلال بالآية من وجه آخر، فقال: لا نسلم أنه ذمهم على ترك الركوع فقط، بل ذمهم على كونهم بحيث لو قيل لهم: ﴿ارْكَعُوا لاَ يَرْكَعُونَ﴾، والمراد به أنهم غير قابلين [ك/١٨٢] للإنذار ونُصْحِ الأنبياء، وغير ملتفتين إلى دعوتهم، قد انطوت جِبِلَّتُهم على ما يمنعهم من ذلك، والرجل قد يتصف بهذه السجية قبل أن يقال له: اركع، فلا يركع، ونحن معترفون بأن هذه المَلَكة مما يوجب[3] العذاب.

هذا اعتراضه، وهو ضعيف، وجوابه: ما ذكرناه من أن الظاهر أن الذم على ترك مقتضى[4] مدلول قوله: ﴿ارْكَعُوا﴾، وما ذكره خروج عن حقيقة اللفظ مِنْ غير دليل.

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) في (غ): «تقدير».

(٣) في (غ): «توجب».

(٤) سقطت من (ص).

والوجه الثاني: (وهو يتوجَّه)[1] على الدليلين المذكورين، هذا الذي نحن فيه، والذي تقدم، وتوجيهه: سَلَّمنا أن الذم على الترك، لكن لعل الأمر اقترنت به قرينة تقتضي إيجابه، فإن الصيغة إذا اقترنت بها قرينة صرفتها إلى ما دلت عليه إجماعاً.

أجاب عنه: بأنه رتَّب الذم على مجرد ترك المأمور به، وترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلِّيَّة، فيكون نفس الترك علةً[2]، وما ادعيتم من القرينة - الأصلُ عَدَمُه.

فإن قلت: هذا الاحتمال وإنْ كان على خلاف الأصل - فهو قادح في القطع[3]، والمسألة قطعية[4].

قلت: أما مَنْ قال: إن المسألة ظنية كأبي الحسين البصري وغيره[5] - فيجيب بمنع كونها قطعية. وأما مَنْ قال: بأنها قطعيةٌ - فيجيبُ بأن كل واحد مما يُذْكر من الأدلة وإنْ كان لا يفيد القطع، لكن المجموع يفيده.

قال: (الثالث: تارك المأمور به مخالفٌ له، كما أن الآتي به موافق، والمخالف على صدد العذاب؛ لقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[6]. **قيل:**

---

(١) في (ت): «والذي يتوجَّه»، وفي (ص): «وهو يتجه».

(٢) في (ت): «علية».

(٣) في (ت): «المقطوع». (أي: المقطوع به).

(٤) لأن مسائل الأصول قطعية. انظر: نفائس الأصول ١٢٤٧/٣.

(٥) كالإمام. انظر: المحصول ١/ق١٠٧/٢، نفائس الأصول ١٢٤٨/٣.

(٦) سورة النور: الآية ٦٣.

الموافقة: اعتقاد حَقِّيَّة[1] الأمر، والمخالفة: اعتقاد فساده. قلنا: ذلك لدليل الأمر لا له. قيل: الفاعل ضمير، و﴿الَّذِينَ﴾ مفعول. قلنا: الإضمار خلاف الأصل، ومع هذا فلابد له[2] من مرجع قيل: ﴿الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ﴾[3]. قلنا: هم المخالفون، فكيف يؤمرون بالحذر عن أنفسهم! وإنْ سُلِّم فيضيع قوله: ﴿أَنْ تُصِيبَهُمْ﴾. قيل: ﴿فَلْيَحْذَرِ﴾ لا يوجب. قلنا: يحسن وهو دليل قيام المقتضِي. قيل: ﴿عَنْ أَمْرِهِ﴾ لا يعم. قلنا: عام لجواز الاستثناء).

الدليل الثالث [ص١/٣٣٠]: أن تارك المأمور به مخالف لذلك الأمر، ومخالفُ ذلك الأمر على صدد العذاب، فتارك المأمور به[4] على صدد العذاب.

إنما قلنا: تارك المأمور به مخالف للأمر؛ لأن موافقة الأمر هي الإتيان[5] بمقتضى الأمر. والمخالفة ضد الموافقة، فكانت مخالفة الأمر عبارة عن الإخلال بمقتضاه. فثبت أن تارك المأمور به مخالف.

وإنما قلنا: مخالف الأمر على صدد العذاب؛ لقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾، أَمَر

---

(١) في (ت): «حقيقة». وهو خطأ؛ لأن الحقيقة يقابلها المجاز.

(٢) سقطت من (ص).

(٣) سورة النور: الآية ٦٣.

(٤) سقطت من (ت).

(٥) في (ص): «الإيمان». وهو تحريف.

مخالفَ الأمرِ بالحذر عن العذاب، والحذر عنه إنما يكون بعد قيام المقتضِي لوقوعه، بدليل [ت١/١٢٩] أنه يقبح[1] الأمر بالحذر عن الشيء بدون وجود المقتضي له، ألا ترى أنه يقبح أن يقال لَمنْ جلس تحت سقفٍ قوي غيرِ مائلٍ: احذر أن يقع عليك. ولا يقبح أن يقال ذلك لَمنْ جلس تحت سقف مائلٍ في مَعْرِض الوقوع؛ وما ذلك إلا لأن المقتضِي للوقوع قائم فيه. فلو لم يكن تَرْك المأمور به مقتضياً لوقوع العذاب ـ لما حسن الأمر بالحذر عن العقاب. ولا معنى لقولنا: إن الأمر يقتضي الوجوب إلا ذلك. وفي هذا التقرير نظر سيأتي إن شاء الله تعالى.

واعترض الخصم بأربعة أوجه:

أحدها: مَنْع المقدمة الأولى، أي: لا نسلم أن موافقة الأمر عبارة عن الإتيان بمقتضاه وإنما هي اعتقاد حَقِّيَّته. يعني: كونه حقاً، مستوجبَ القبول. فالمخالفة: هي إنكار حقيته، يعني: اعتقاد أنه فاسد.

قلنا: هذا ليس موافقة للأمر[2]، بل موافقة للدليل الدال على حقية ذلك الأمر، وهو المعجزة الدالة على صدق الرسول، فاعتقاد[3] حقية الأمر موافقة الدليل، لا موافقة الأمر، فإن موافقة الشيء: عبارة عما يستلزم تقرير مقتضاه. فإذا دل الدليل على حقية الأمر كان الاعتراف بحقيته مستلزماً لتقرير مقتضى ذلك الدليل [ك/١٨٣] والأمر لما اقتضى دخول

---

(١) في (ص): «يصح». وهو تحريف

(٢) في (ت): «الأمر».

(٣) في (ت): «فاعتقاده».

فعل المأمور به في الوجود - (كانت موافقته عبارة عما يُقَرِّر دخولَه، وإدخاله في الوجود)[1][2] يقرِّر دخولَه، فكانت موافقة الأمر عبارة عن: فعل مقتضاه.

وثانيها: مَنْع المقدمة الثانية، وتقريره: لا نُسَلِّم أنه تعالى أمر المخالف بالحذر، بل أمر بالحذر عن المخالِف، فيكون فاعل: ﴿فَلْيَحْذَرِ﴾ ضميراً، و﴿الَّذِينَ﴾ في محل النصب بأنه مفعوله[3].

أجاب [ص١/٣٣١] عنه بوجهين:

أحدهما: أن الإضمار خلاف الأصل.

والثاني: أن الضمير لابد له من اسمٍ ظاهر يعود إليه، وهو مفقود هنا.

قال الخصم: لِمَ لا يعود على ﴿الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ﴾! والتقدير: فليحذر الذين يتسللون منكم لِواذاً عن الذين يخالفون عن أمره.

أجاب (المصنف عنه)[4] بوجهين:

أحدهما: أن الذين يتسللون هم المخالفون، وذلك أن المخالفين لما ثقل عليهم المقامُ في المسجد وسماعُ الخطبة لاذوا بمَنْ يستأذن للخروج، حتى إذا أُذِن له خرجوا معه من غير إذْن، فنزل قوله: ﴿قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ

---

(١) سقطت من (غ).

(٢) أي: إيجاده بفعل فاعل.

(٣) في (ت): «مفعول».

(٤) في (غ): «عنه المصنف».

مِنْكُمْ لِوَاذًا﴾[1]، وإذا كان كذلك ـ فلو أُمِر المتسللون بالحذر عن المخالفين لكانوا قد أُمِروا بالحذر عن أنفسهم، وذلك غير ممكن.

الثاني: أنا لو سلمنا أن مرجع (الضمير: ﴿الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ﴾)[2]، كما ادعوه ـ لكان أمراً للمتسللين بالحذر عن المخالفين، ويصير تقدير الآية حينئذ: فليحذر الذين يتسللون منكم لواذاً الذين يخالفون عن أمره[3]، فيضيع إذ ذاك قوله: ﴿أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ﴾؛ لأن فاعل ﴿فَلْيَحْذَرِ﴾ حينئذ الضمير، والذين مفعوله، والحذر لا يتعدى إلى مفعولين حتى يكون ﴿أَنْ تُصِيبَهُمْ﴾ مفعولاً ثانياً له[4]، فيصير حينئذ ضائعاً لا تَعَلُّقَ له بما قبله ولا بما بعده[5].

---

(١) قال ابن كثير رحمه الله تعالى في هذه الآية: «قال مقاتل بن حيان: هم المنافقون كان يثقل عليهم الحديث في يوم الجمعة - ويعني بالحديث الخطبة - فيلوذون ببعض أصحاب محمد ﷺ حتى يخرجوا من المسجد، وكان لا يصلح للرجل أن يخرج من المسجد إلا بإذن من النبي ﷺ في يوم الجمعة بعدما يأخذ في الخطبة، وكان إذا أراد أحدهم الخروج أشار بأصبعه إلى النبي ﷺ فيأذن له من غير أن يتكلم الرجل؛ لأن الرجل منهم كان إذا تكلم والنبي ﷺ يخطب بطلت جمعته». تفسير ابن كثير ٣/٣٠٧. قال ابن الجوزي في زاد المسير ٦/٦٨: التسلل: الخروج في خفية. واللِّواذ: أن يستتر بشيء مخافة مَنْ يراه.

(٢) في (غ): «الضمير للذين يتسللون ».

(٣) فقوله: ﴿الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ﴾ فاعل، و ﴿الَّذِينَ يُخَالِفُونَ﴾ مفعول به.

(٤) سقطت من (ت).

(٥) يعني: فالصواب في الإعراب هو أن قوله: ﴿الَّذِينَ يُخَالِفُونَ﴾ فاعل، وقوله: ﴿أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ﴾ مفعول به، لأن أنْ وما دخلت عليه في تأويل مصدرٍ تقديره: إصابتهم.

فإن قلت: لم لا يكون مفعولاً[1] لأجله؛ إذ الحذر لأجل إصابة الفتنة، أو العذاب الأليم؟![2]

قلت: لو كان كذلك لكان مجامعاً للحذر؛ لأن الفعل يجب أن يجامع علته[3]، واجتماعهما محال[4]. كذا أجاب به الشيرازي شارح الكتاب.

وقد قال الجاربردي الشارح أيضاً: يمكن أن يجاب عن قولهم أولاً: إن الفاعل ضمير يعود على المتسللين ـ بأنه لو كان كذلك لوجب إظهاره فيقال: فليحذروا؛ لأنه عائد على جمع[5].

وثالثها: وهو اعتراض على المقدمة الثانية أيضاً، وتقريره: سلمنا أن

---

(١) سقطت من (ص).

(٢) كذا قال القرافي واعترض به. انظر: نفائس الأصول ١٢٣٦/٣.

(٣) المفعول لأجله هو علة الفعل.

(٤) القاعدة في النحو: هو أنه لابد أن يكون زمان الفعل والمفعول له واحداً، مثل: ضربته تأديباً، فالضرب والتأديب في وقت واحد. وهنا زمان الفعل وهو الحذر، وزمان المفعول لأجله: وهي إصابة الفتنة أو العذاب الأليم ـ ليسا في وقت واحد، بل لا يمكن اجتماع الحذر مع إصابة الفتنة أو العذاب الأليم؛ لما بينهما من التنافي، وعليه فلابد أن يكون قوله تعالى: ﴿أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ﴾ مفعولا به ليحذر، وإلا كانت الجملة ضائعة لا تعلق لها بما قبلها ولا بما بعدها، وهو باطل. قال ابن مالك في المفعول له :وهْو بما يَعْمَلُ فيه متحدْ وقتاً وفاعلاً، وإنْ شَرْطٌ فُقِدْ انظر: شرح ابن عقيل ٥٧٣/١.

(٥) عبارة الجاربردي كما في السراج الوهاج ٤٥٤/١: «ويمكن أن يجاب عنه بوجه آخر لم يذكره المصنف: وهو أن الضمير في «فليحذر» مفرد، فكيف يجوز أن يعود إلى «الذين»؛ فإن ضمير المفرد لا يعود إلى الجمع». وقد سبق القرافيُّ الجاربرديَّ في هذا الجواب. انظر: نفائس الأصول ١٢٧٦/٣.

قوله: ﴿فَلْيَحْذَرِ﴾ أَمْر للمخالفين[1] بالحذر، وأنه لا ضمير في الآية، لكن لِمَ قلتم: إنه يوجب الحذر، وهل غاية ذلك إلا ورود الأمر به، واقتضاء الأمر الوجوب هو محل النزاع! فالاستدلال[2] بما ذكرتموه مصادرة على المطلوب[3].

أجاب: بأنا لا ندعي وجوب الحذر من قوله: ﴿فَلْيَحْذَرِ﴾، وإنما ندعي أنه يفيد حُسْنَ الحذر عن مخالفة الأمر، وحُسْن الحذر دليل على قيام المقتضي للوقوع في المحذور[4]، وإلا[5] لكان الحذر عبثاً[6].

ولقائل أن يقول [ص١/٣٣٢]: قد يحسن الحذر مع التردد في قيام المقتضي؛ لمجرد ذلك التردد، عملاً بالأحوط، كالدائر بين أمرين يتردد في اقتضاء أحدهما وقوع الضرر، ولا يتوقع ضرراً من الآخر، فإنه يحسن أن يحذر من الأول. والأمر متردد بين الوجوب وعدمه، فيحسن التحذير منه، ولو لمجرد[7] التنازع في مقتضاه[8].

---

(١) في (ص): «المخالفين».

(٢) في (ص): «والاستدلال».

(٣) أي: هذا الدليل ينبني على أن الأمر للوجوب، وهو محل النزاع، فالاستدلال به مصادرة على المطلوب.

(٤) وهو الوقوع في الفتنة أو العذاب الأليم.

(٥) أي: وإن لم يكن الحذر دليلاً على قيام المقتضي.

(٦) وذلك محال على الله تعالى، وإذا ثبت وجود المقتضي ثبت أن الأمر للوجوب؛ لأن المقتضي للعذاب هو ترك الواجب دون المندوب. انظر: نهاية السول ٢/٢٥٨.

(٧) في (ت): «بمجرد».

(٨) انظر: نفائس الأصول ٣/١٢٣٧.

ورابعها: أنا سلمنا صحة ما ذكرتم من المقدمتين، إلا أن قوله تعالى: ﴿عَنْ أَمْرِهِ﴾ في الآية المذكورة - لفظٌ مفرد، فيفيد أن أمراً واحداً للوجوب، لا أن كل أمر للوجوب.

أجاب: بأنه عام؛ لجواز الاستثناء، إذ يصح أن يقال: ليحذر الذين يخالفون عن أمره إلا في الأمر الفلاني. ومعيار العموم جواز الاستثناء، كما ستعرفه إن شاء الله تعالى. هذا شرح ما في الكتاب.

وقد اعترض النقشواني على الاحتجاج بالآية فقال: «الأمر» هنا بمعنى الشأن: وهو الاجتماع على محاربة الكفار؛ لأنه مذكورٌ[1] معرَّفٌ بالإضافة إلى النبي ﷺ، وقد ذُكِر قبل هذا مُنَكَّراً في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ﴾[2]، وذلك الأمر هو الشأن: وهو الاجتماع على المحاربة، وهو الذي دعاهم النبي ﷺ إليه[3]، وكان بعضهم يتسلل [ك/١٨٤] لواذاً، فأراد بالمخالفة ههنا: الانحراف وهو التسلل لواذاً في المعنى، وإذا كان ذلك[4] محمولاً على الانحراف[5] استقام دخول «عن» فيه، فيقال: انحرف عن كذا. ولا يقال: ترك عن كذا. فإذا كان الأمر محمولاً على الشأن، والمخالفة على الانحراف - لم يبق

---

(١) سقطت من (ك).

(٢) سورة النور: الآية ٦٢.

(٣) سقطت من (ت).

(٤) سقطت من (ت).

(٥) أي: الفعل ﴿يُخَالِفُونَ﴾ محمول على الانحراف.

في الآية احتجاج على المقصود.

والإنصاف يُوجب حَمْلَ الأمر والمخالفة على ما ذكرنا؛ اتساقاً للكلام، ورعايةً على أصول العربية.

قال: (**الرابع: تارك المأمور به عاصٍ؛ لقوله تعالى:** ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾[1]، ﴿لاَ يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾[2]. **والعاصي يستحق النار؛ لقوله تعالى** [ت١/١٣٠]: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾[3]. **قيل: لو كان العصيانُ تركَ الأمر ـ لتكرر قوله:** ﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[4] **قلنا: الأول ماض أو حال، والثاني مستقبل. قيل: المراد الكفار بقرينة الخلود. قلنا: الخلود المكث الطويل**).

الدليل الرابع: تارك المأمور به عاصٍ، وكل عاصٍ يستحق العقاب، فتارك المأمور به[5] يستحق العقاب. ولا معنى للوجوب إلا ذلك.

بيان الأول: بقوله تعالى [ص١/٣٣٣]: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾، وقوله: ﴿لاَ يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾، وكذا قوله: ﴿وَلاَ أَعْصِي لَكَ أَمْرًا﴾[6]، وما قدمناه من شعر العرب.

---

(١) سورة طه: الآية ٩٣.

(٢) سورة التحريم: الآية ٦.

(٣) سورة الجن: الآية ٢٣.

(٤) سورة التحريم: الآية ٦.

(٥) سقطت من (ت).

(٦) سورة الكهف: الآية ٦٩.

وبيان الثاني: بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾، ومَنْ مِنْ صِيَغ العموم.

واعلم أن المصنف جعل الكبرى مهملةً[1] إذ قال: «والعاصي يستحق النار»، فلم يُسَوِّرها[2] بكل، وشَرْطها أن تكون كلية[3]، فالصواب في مصطلح القوم أن يقول: وكل عاص. كما أوردناه، وبه عَبَّر الإمام[4].

واعترض [غ١/١١٥] الخصم بوجهين: **أحدهما**: أنا لا نسلم الصغرى: وهي أنَّ تارك المأمور به عاصٍ، وبيانه قوله تعالى: ﴿لاَ يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[5]، فلو كان العصيان عبارة عن ترك المأمور به ـ لكان قوله تعالى: ﴿لاَ يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾ معناه: أنهم

---

(١) القضية المهملة: هي ما كان موضوعها كلياً، وأُهْملت من السور. كقولك: الإنسان حيوان. انظر: حاشية الباجوري على السلم ص٤٨، إيضاح المبهم من معاني السلم ص١٠.

(٢) السور: هو ما دلَّ على الإحاطة بجميع الأفراد أو بعضها في الحملية ككل وبعض، وما دلَّ على الإحاطة بجميع الأوضاع (أي: الأحوال الممكنة) أو بعضها في الشرطية ككلما. وسميت هذه الأدوات بالسور تشبيهاً لها بسور البلد المحيط بكلها أو ببعضها، بجامع الإحاطة في كل. انظر: حاشية الباجوري ص٤٨.

(٣) أي: شرط المقدمة الكبرى أن تكون كلية حتى يتأتى اندراج المقدمة الصغرى فيها، ومن ثم تصح لنا النتيجة المكونة من الحد الأصغر والأكبر. كما قال الأخضري في «السلم» :وما منَ المقدمات صغرى فيجب اندراجها في الكبرى انظر: شرح هذا البيت وما بعده في حاشية الباجوري ص٦٢، ٦٣، إيضاح المبهم ص١٢.

(٤) انظر: المحصول ١/ق٢/٩١.

(٥) سورة التحريم: الآية ٦.

يفعلون ما يؤمرون، وكان[1] قوله: ﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ تكريراً.

أجاب عنه: بأن التكرار إنما (يلزم أن لو)[2] كان: ﴿لاَ يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ بالنسبة إلى زمان واحد[3]، وليس كذلك، بل لا يعصون للزمان الماضي والحال؛ لقرينة قوله: ﴿مَا أَمَرَهُمْ﴾، ﴿وَيَفْعَلُونَ﴾ للمستقبل؛ لقرينة قوله: ﴿مَا يُؤْمَرُونَ﴾، فتقدير الآية: ﴿لاَ يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾ في الماضي والحال، ويفعلون ما يأمرهم به في المستقبل. هذا تقرير الاعتراض وجوابه.

وهنا مناقشتان:

إحداهما: في قوله: «لو كان العصيانُ تَرْكَ الأمر»؛ وذلك لأن[4] النزاع إنما هو في أن تارك الأمر عاصٍ أمْ لا؟ لا في أن العصيان هل هو ترك الأمر أم لا؟ وكيف يقال ذلك والعصيان قد يقع بترك الفعل الذي يجب اتباعه[5]! فكان الصواب أن يقول: قيل: لو كان تارك الأمر عاصياً.

والثانية: قوله: معنى الآية: ﴿لاَ يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾[6] في الماضي،

---

(١) في (ت)، و(غ)، و(ك): «فكان».

(٢) في (غ): «يلزم لو».

(٣) سقطت من (ت).

(٤) في (ت): «أن».

(٥) فالعصيان قد يكون بترك الأمر، وقد يكون بترك الفعل الواجب اتباعه، وقد يكون بارتكاب النهي وغير ذلك. انظر: نهاية السول ٢/٢٦١.

(٦) سورة التحريم: الآية ٦.

قال القرافي: «بعيدٌ من جهة أن النحاة نَصُّوا على أن «لا» لنفي المستقبل، واستعمالها بمعنى «لم» قليل مجاز»[1]، فيجتمع المجاز في الفعل المضارع وفي «لا» أيضاً[2]، فكان الأحسن في الجواب أن يقال: لا نسلم التكرار، بل قال بعض العلماء: إن قوله تعالى: ﴿لاَ يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾ إخبار عن الواقع منهم، أي: عدم المعصية دائماً. وقوله تعالى: ﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ إخبار عن سجياتهم التي طُبعوا عليها، يعني: أن سجيتهم الطاعة[3]، فيكون أحدهما خبراً عن الواقع منهم، والآخر خبر[4] عن السجية التي فطروا عليها فلا تكرار، والفعل المضارع قد كثر [ص١/٣٣٤] استعماله في الحالة المستمرة[5]، كقولهم: زيدٌ يُعْطِي ويَمْنع، ويَصِل ويقطع. وقول خديجة رضي الله عنها للنبي ﷺ: «إنك لتصل الرحم، وتحمل الكَل، وتُعين على نوائب الدهر»[6]. أي: ذلك شأنك في كل وقت. وهو مجاز واحد

---

(١) نحو قوله تعالى: ﴿فَلاَ صَدَّقَ وَلاَ صَلَّى﴾ أي: لم يصدق. انظر: نفائس الأصول ٣/١٢٤٠.

(٢) أي: يجتمع على هذا التقدير مجازان: مجاز إطلاق المضارع وإرادة الماضي، ومجاز إطلاق «لا» على نفي الماضي، وهي في الأصل لنفي المستقبل.

(٣) فهم يُلهمون الطاعة والتسبيح كما يُلهم أحدنا النَّفَس.

(٤) هكذا في النسخ، والصواب: «خبراً».

(٥) أي: المستمرة في الماضي والحال والاستقبال.

(٦) أخرجه البخاري ١/٤-٥، في كتاب الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ، رقم ٣. وخَرَّجه في مواضع أخرى مختصراً ومطولاً. انظر الأرقام الآتية: ٣٢١٢، ٤٦٧٠، ٤٦٧٢ - ٤٦٧٤، ٦٥٨١. وأخرجه مسلم ١/١٣٩ - ١٤٢، في كتاب الإيمان، باب بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ، رقم الحديث ١٦٠.

في المضارع مشهور، فيكون أولى من مجازَيْن في الفعل والحرف، وأحدهما قليل جداً[1]»[2].

الوجه الثاني: أنا لا نسلم كلية المقدمة الثانية، ونقول: ليس المراد بقوله: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾[3] كلَّ عاصٍ، بل الكفار فقط، ويدل على ذلك [ك/١٨٥] قوله: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾، فإن غير الكافر لا يخلد في النار.

أجاب عنه: بأن الخلود في اللغة: المكث الطويل الصادق على الدائم وغيره، وليس هو الدائم فقط، بل هو[4] حقيقة في القدر المشترك حذراً من الاشتراك والمجاز[5].

فإن قلت: فما تفعل في قوله: ﴿أَبَدًا﴾؟.

قلت: لا ينافي ذلك؛ إذ قد يُطلق ويراد به المدة الطويلة، كما في قوله: ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾[6]، والكفار يتمنون الموت في جهنم، ألا ترى إلى قولهم فيها: ﴿يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾[7].

---

(١) وهو استعمال «لا» لنفي الماضي.

(٢) انظر: نفائس الأصول ١٢٣٩/٣ - ١٢٤١، بتصرف من الشارح، وتقديم وتأخير.

(٣) سورة الجن: الآية ٢٣.

(٤) سقطت من (ت)، و(غ).

(٥) أي: حذراً من أن نطلق الخلود على الدائم وغيره بطريق الاشتراك، أو نطلقه على الدائم حقيقةً وغيره مجازاً.

(٦) سورة البقرة: الآية ٩٥.

(٧) سورة الزخرف: الآية ٧٧.

ولقائل أن يقول: أما تفسير الخلود بالمكث الطويلِ ـ فخلاف[1] الغالب من استعمال الشرع، وحَمْلُ اللفظ على الغالب أولى[2]، لا سيما وقد أردفه بقوله: ﴿أَبَدًا﴾ وقولكم: إن ﴿أَبَدًا﴾ قد يستعمل في الزمن الطويل. قلنا: صحيح، ولكن قرينة اجتماعها مع الخلود ينفي ذلك هنا، وإلا فكأنه قال: قاطنين فيها مكثاً طويلاً، زمناً طويلاً. فيكون قد كرر اللفظ لمجرد[3] التأكيد الذي هو غير محتاج إليه هنا.

فإن قلت: التأكيد لابد منه على التقديرين؛ لأنه إنْ أراد بالخلودِ الدائمَ، كما ذكرتم ـ فما أتى بقوله: ﴿أَبَدًا﴾ إلا للتأكيد.

قلت: التأكيد على تقدير إرادة الدائم ـ مناسبٌ[4] مناسبة شديدة؛ لأن المحكومَ به أولاً أعني: المكث الدائم ـ شيءٌ عظيمٌ يليق بخَطْبه التأكيد، فكان التأكيد دليلاً على ما قلناه: من أن المراد بالخلودِ: الدائمُ؛ للاحتياج إلى التأكيد والحالةُ هذه. ويدل على ذلك أيضاً من الآية قوله[5]: ﴿فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾[6]، ولم يقل: فإنه يدخل نار جهنم، بل أتي بلام الاختصاص[7]

---

(١) في (ص): «بخلاف». وهو خطأ؛ لأن جواب «أما» الشرطية لابد أن يقترن بالفاء.

(٢) وكذا قال القرافي. انظر: نفائس الأصول ٣/١٢٤٢.

(٣) في (ك): «بمجرد».

(٤) سقطت من (ت).

(٥) سقطت من (ت).

(٦) سورة الجن: الآية ٢٣.

(٧) لام الاختصاص: هي الداخلة بين اسمين يدل كل منهما على الذات، والداخلة عليه لا يملك الآخر، وسواء أكان يملك غيره، أم كان ممن لا يَمْلك أصلاً نحو قولنا: =

والمِلْكِ الموضوعِ للدوام والبقاء، وصَدَّر الجزاء «بإنَّ» المؤكّدة للجزاء[1]، حيث قال: ﴿فَإِنَّ لَهُ﴾، ولم يقل: فله. ثم أكَّد [ص١/٣٣٥] ثانياً عند ختام ذِكْر الجزاء بقوله: ﴿أَبَدًا﴾، ولم يبق علينا إلا أن الدائم لا يستحقه غير الكافر، والآية في العاصي[2] وهو أعم، إلا أن يكون هذا العام قد أريد به الخاص[3].

وأما النقشواني فقال: ليس العصيان عبارة عن ترك الأمر فقط، بل عن ذلك مع زعم بطلان مقتضاه - وهو ترجيح جانب الفعل على الترك - أو عدم الإيمان بمقتضاه. (وهو معنى قوله تعالى في الملائكة: ﴿لاَ يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾[4] أي: يجزمون بمقتضاه)[5] ويمتثلون، ويمتنع منهم عدم الإتيان بمقتضاه. قال: وكذلك في قوله تعالى: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾[6] معناه: ما ذكرنا؛ لأن موسى عليه السلام يقول: أزعمت أن ما أشرتُ به عليك، وأمرتك به باطل غير سديد حتى تركته، وأراد أن يعاقبه. فكان جوابُ هارون عليه السلام: بأن تركي لم يكن بناءً على زَعْم البطلان، بل بناءً على [غ١/١١٦] مصلحةٍ أخرى. ثم إن موسى عليه السلام لما سمع ذلك

= الجنة للمؤمنين. وهذا الحصير للمسجد. انظر: مغني اللبيب، مع تعليق محمد محيي الدين ١/٢٣٣.

(١) في (ت) و(غ)، و(ك): «للجملة».

(٢) في (ص): «المعاصي». وهو خطأ.

(٣) أي: ذُكر العاصي وأُريد به الكافر.

(٤) سورة التحريم: الآية ٦.

(٥) سقطت من (ت).

(٦) سورة طه: الآية ٩٣.

قَبِل معذرته، وعلم أنه ليس بعاصٍ ما أمره به[1] مع[2] أنه كان تاركاً لما أمره. قال: ولو كان العصيان باقياً لكان سبب[3] العقاب باقياً، ولَمَا كان يَمْتنع عن عقابه بالعُذْر[4] الذي [ت١٣١/١] ذكره. قال: وبهذا استحق العاصي الخلود في النار بهذه الآية، وكان ضالاً ضلالاً مبيناً، بدليل قوله: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾[5]، وتَرْكُ المأمور به مع زعم صحة مقتضاه لا يوجب ذلك[6].

هذا كلامه، وهو مدخول: أما قوله: العصيان: ترك الأمر مع زعم بطلان مقتضاه.

قلنا: هذا خلاف الشائع الذائع في اللغة العربية، ويلزم على هذا أن لا يطلق على مَنْ خالف أوامر الله ورسوله أنه عاص ما لم ينضم إلى ذلك هذا القَيْد، وهو واضح البطلان. وأما قوله: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾[7] فليس معناه إلا أنهم يمتثلون أوامره. وأما قضية هارون عليه السلام: فهو لم يعص أخاه موسى عليه السلام، وإنما موسى استفهمه لما رآه لم يفعل ما

---

(١) سقطت من (ص).

(٢) سقطت من (ت).

(٣) في (ت): «تثبيت».

(٤) في (ص): «بالقدر». وهو خطأ.

(٥) سورة الأحزاب: الآية ٣٦.

(٦) أي: لا يوجب الخلود في النار، ولا الضلال المبين، فدلَّ هذا على أن العصيان: هو ترك المأمور به مع زعم بطلان مقتضاه.

(٧) سورة التحريم: الآية ٦.

أشار به كأنه يقول: ما كان[1] يمنعك من ذلك، هل عصيت أمري؟ فقال هارون: لا، ولكن المانع أني خشيت أن تقول: فرقت بين بني إسرائيل. فقبل موسى عليه السلام عُذْره، وعَلِم أنه [ص١/٣٣٦] لم يعصه لا باعتقاد بطلان مقتضى أمره، ولا بالمخالفة؛ لأن أمره لم يكن مطلقاً، بل مقيداً بعدم المانع، وإن لم يكن التقييد [ك/١٨٦] موجوداً في اللفظ، كما تقول لوكيلك: اشترِ اللحم. ثم تقول: ما منعك من شرائه، هل عصيت أمري؟ فيقول لك: لا، بل كان السوق غيرَ قائم[2]، أو اللحم[3] غير موجود. والله أعلم.

قال: (الخامس: أنه عليه السلام احتج لذم أبي سعيد الخدري على ترك استجابته وهو يصلي ـ بقوله تعالى: ﴿اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ﴾[4]).

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) لو قال: غير قائمة ـ لكان أحسن. قال في المصباح ٣١٧/١: والسوق: يذكر ويؤنث، وقال أبو إسحاق: السوق التي يباع فيها مؤنثة، وهو أفصح وأصح، وتصغيرها سويقة، والتذكير خطأ؛ لأنه قيل: سوق نافقة، ولم يسمع نافق، بغير هاء، والنسبة إليها سوقيّ، على لفظها، وقولهم: رجل سوقة ليس المراد أنه مِنْ أهل الأسواق، كما تظنه العامة، بل السوقة عند العرب: خلاف المَلِك. اهـ. ونقل صاحب اللسان عن ابن سِيده أنه يُذكَّر ويؤنث، ولم يَنْقل ترجيحاً للتأنيث. انظر: اللسان ١٦٧/١٠، مادة (سوق).

(٣) في (غ): «واللحم».

(٤) سورة الأنفال: الآية ٢٤.

الدليل الخامس: ما رواه البخاري من أن النبي ﷺ دعا أبا سعيد وهو في الصلاة فلم يجبه، فقال: ما منعك أن تجيب وقد سمعت الله يقول: ﴿اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ﴾[1]، وهذا الاستفهام ليس على حقيقته؛ لأنه عليه الصلاة والسلام كان يعلم أنه في الصلاة، فدلَّ على أنه لمجرد الذم والتوبيخ، ولولا اقتضاء الأمر للوجوب لما كان ذلك.

وقد وقع في الكتاب أن أبا سعيد هذا هو الخدري، وكذا[2] وقع في «المحصول» وغيره من كتب الأصول[3] ظناً من مصنفيها[4] أنه لا أبو سعيدٍ في الصحابة إلا الخدريُّ، وهذا الظن نشأ لهم من شهرة (أبي سعيد)[5] الخدري وعدم طروق ذِكْر غيره على أسماعهم، وأبو سعيدٍ هذا إنما هو ابن المعلى[6] وليس هو بخدري، والقرافي رحمه الله نبه على ذلك،

(١) انظر: صحيح البخاري ٤/١٦٢٣، كتاب التفسير، باب ما جاء في فاتحة الكتاب، حديث رقم ٤٢٠٤، وفي باب ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾، رقم الحديث ٤٣٧٠، وانظر الأرقام ٤٤٢٦، ٤٧٢٠. وأخرجه أبو داود في سننه ٢/١٥٠، كتاب الصلاة، باب فاتحة الكتاب ١٤٥٨. والنسائي في سننه ٢/١٣٩، كتاب الافتتاح، باب تأويل قول الله عز وجل: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾، رقم ٩١٣. وابن ماجه في سننه ٢/١٢٤٤، كتاب الأدب، باب ثواب القرآن رقم ٣٧٨٥.

(٢) في (ت): «وكذلك».

(٣) انظر: المحصول ١/ق٢/١٠١، المعتمد ١/٦٧، الإحكام ٢/١٤٧، المستصفى ٣/١٥١.

(٤) في (ص)، و(ت): «مصنفها».

(٥) سقطت من (ص)، و(غ)، و(ك).

(٦) هو أبو سعيد بن المُعَلَّى الأنصاريّ المدنيّ، يقال: اسمه رافع بن أوس بن المعلّى. =

ومن كتبه استفدناه[1]، وهو صحيح. وقد سألت شيخنا الحافظ الذهبي رحمه الله: هل رُوي هذا الحديث من طريق الخدري في شيء من الكتب والأجزاء؟ فقال: لا.

ووقع الحديث في بعض الكتب منسوباً إلى أُبيٍّ بن كعب، وليس بجيد أيضاً[2]. وقد نجزت الدلائل الخمس، وهي إنما تفيد عند[3] ثبوتها أن

= وقيل: الحارث بن أوس بن المعلّى. ويقال: الحارث بن نفيع الخزرجيّ. روى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم. مات سنة ٧٣هـ، وقيل غير ذلك. انظر: تهذيب ١٠٧/١٢، تقريب ص٦٤٤.

(١) انظر: نفائس الأصول ١٢٤٧/٣. قلت: هذا يدل على أن الشارح ـ رحمه الله ـ نقل الحديث من غير مراجعة صحيح البخاري، بل لعله ذكره من حفظه أو من كتب الأصول، وإلا لو راجع الصحيح لعلم أن اسم أبي سعيد بن المعلّى ﷺ مصرَّح به في الرواية، وكذا في جميع كتب الحديث التي أخرجت هذه الرواية. قال الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى: «نسب الغزالي والفخر الرازي وتبعه البيضاوي هذه القصة لأبي سعيد الخدري، وهو وهم، وإنما هو أبو سعيد بن المعلى».
انظر: الفتح ١٥٧/٨. قلت: لينظر طالب العلم كيف كان اطلاع المحدثين الفقهاء كابن حجر رحمه الله تعالى على كتب الأصول، وحرصهم على التعمق فيها؛ إذ لا يستحق لقب الفقيه من لم يتعمق في هذا الفن الموصل إلى علم الدراية، كما أن علم المصطلح موصل إلى علم الرواية، وليقارن هؤلاء المُحدِّثين، ببعض من انتسب إلى الحديث في هذا الزمان، وهجر كتب الأصول، وليس له فيها فهم إلا يسير لا يغني ولا يكفي، ثم تصدى للترجيح، ودعا إلى الأخذ بالدليل، ولو علم هذا حق العلم ما هو فيه من القصور لعلم أن دعواه ما هي إلا جناية على الشريعة، إذ أَخْذ الدليل بغير وجه صحيح يدخل في تحريف الكلم عن مواضعه، وما ضَلّ من ضلّ إلا بسبب هذا، فالله المستعان والمسؤول أن يلهمنا الصواب، ويسلك بنا طريق السنة والكتاب.

(٢) انظر: فتح الباري ١٥٧/٨، تفسير ابن كثير ٩/١.

(٣) سقطت من (ص).

الأوامر الصادرة من[1] الشارع للوجوب، لا أنها حقيقة في الوجوب بأصل الوضع، كما هو المدعى، فلابد من إقامة الدليل على أنها في اللغة كذلك، لكن لما كان الغرض المهم معرفة مدلولات أوامر الشارع - خُصَّ الاستدلال بها. وقد قدمنا أن المختار عندنا ما ذهب إليه إمام الحرمين، وليس الشَرْحُ موضعَ تقريره والذبِّ عنه.

قال: (احتج المخالف بأن الفارق بين السؤال والندب هو[2] الرتبة، والسؤال للندب فكذا الأمر. قلنا: السؤال إيجاب وإن لم يتحقق).

ذكر المصنف لبعض المخالفين دلائل، أولها لأبي هاشم القائل: بأن الأمر للندب لا جرم [ص١/٣٣٧] أن في[3] بعض النسخ: «احتج أبو هاشم»، لكن ذلك غير مستقيم؛ لأن الثالث والثاني على أحد التقريرين[4] - كما سيأتي إن شاء الله تعالى - لا تعلق لها بأبي[5] هاشم[6].

---

(١) في (ت): «عن».

(٢) في (ت) و(ص): «وهو».

(٣) سقطت من (ت).

(٤) في (ت)، و(غ): «التقديرين».

(٥) في (ص): «لأبي».

(٦) قال الإسنوي: «ذكر المصنف هنا أدلة ثلاثة، واختلف النسخ في التعبير عن المحتج بها، ففي أكثرها: احتج أبو هاشم...، وهو غير مستقيم؛ لأن الثالث لا يطابق مذهبه، ولا الثاني، على أحد التقريرين الآتيين. وفي بعضها: احتج المخالف. وهو صحيح مطابق لتعبير الإمام. وفي بعضها: احتجوا. وهو قريب مما قبله، وهما مِنْ إصلاح الناس». نهاية السول ٢/٢٦٣، ٢٦٤.

وتقرير ما احتج به أبو هاشم: أنه لا فارق بين السؤال والأمر إلا الرتبة، فإن رتبة الآمِر أعلى مِنْ رتبة السائل، والسؤال للندب فكذلك[1] الأمر؛ لأن الأمر لو دل على شيء غير الندب من إيجاب أو غيره ـ لكان بينهما فرق آخر، وهو خلاف ما نقلوه. هذا تقرير الاحتجاج وقد يعبِّر بعض الشارحين: بأن الأمر لو دل على الإيجاب[2]. وهي عبارة صحيحة في الرد على القائلين بالوجوب، إلا أن أبا هاشم لم يأت بهذا الوجه لإبطال مذهب الوجوب، بل لتقرير مذهبه، فكان الأحسن أن يقال: بأن الأمر لو دل على شيء غير الندب، كما أوردناه، ولا يَخُصُّ الوجوب بالذكر.

وأجاب المصنف: بأن[3] السؤال من[4] حيث الوضع يدل على الإيجاب أيضاً؛ لأن صيغةَ «افعل» عند القائل بأنها للإيجاب ـ موضوعةٌ لوجوب الفعل مع المنع من الترك، وقد استعملها السائل، لكن لا يلزم من السؤال الوجوب؛ إذِ الوجوب حُكْم شرعي يستدعي إيجاب الشرع[5]، ولذا لا يلزم المسؤول القبول.

فإنْ قلت: إذا دلَّ السؤال على الإيجاب لزم افتراقهما من وجه آخر؛ إذ إيجاب الأمر يدل على الوجوب بخلاف إيجاب السؤال.

---

(١) في (ت): «فكذا».

(٢) يعني: بدل قوله: لو دل على شيء... إلخ.

(٣) في (ص): «أن».

(٤) سقطت من (ت).

(٥) أي: الوجوب لا يثبت إلا بالشرع.

قلت: إيجاب الأمر [غ١/١١٧] أيضاً غير مستلزمٍ للوجوب؛ لجواز أن يوجد بدون الوجوب، كما إذا أمر السيدُ عبده بما لا يقدر عليه حساً أو شرعاً[١].

وقد أجاب الإسفراييني أحد شراح هذا[٢] الكتاب عن السؤال: بأن المَعْنى بكون الفارق بينهما هو[٣] الرتبة: هو كون إيجاب الأمر يقتضي الوجوب بخلاف السؤال. وهذا فيه نظر، إذ هما مدلولان [ك/١٨٧] متغايران[٤].

على أنَّ هذه المباحث كلَّها إنما هي على تقدير ثبوت اعتبار الرتبة حتى تكون فارقة، لكنها عند المصنف غير معتبرة؛ إذ العلو والاستعلاء لا يُعْتبران كما تقدم، فالذي أجاب به المصنف على تسليم ثبوت الفرق[٥]، نعم الفرق بين السؤال والأمر عنده فَرْقُ ما بين العام والخاص، فإن السؤال أمرٌ

---

(١) مثال الحسي أن يقول: ارفع هذا الحَجَر. ومثال الشرعي أن يقول: اشرب هذا الخمر، أو: كل هذا الخنزير.

(٢) سقطت من (ت)، و(غ).

(٣) سقطت من (ص).

(٤) أي: مدلول الإيجاب غير مدلول الوجوب، فلا يلزمه من ثبوت الإيجاب في الأمر ثبوت الوجوب، فالإيجاب يثبت بالصيغة، والوجوب له شروط غير الصيغة حتى يثبت.

(٥) فجواب المصنف التحقيقي على دليل أبي هاشم: هو أن يقول: أنا لا أسلم لك بالفرق بالرتبة بين السؤال والأمر؛ إذ الصحيح عندي أنه لا يُشترط في الآمر علو ولا استعلاء.

صادر بتذلل، والأمر أعم[1].

وأما قول بعض الشارحين: قد يترتب الوجوب على السؤال، كسؤال المضطر[2]، وقد لا يترتب. وقد يترتب على الأمر وهو ما إذا كان [ص١/٣٣٨] صادراً ممن هُوَ له[3]، و[4]كان مقدوراً للمكلف، وقد لا يترتب[5] ففي[6] تمثيله لترتب الوجوب على السؤال بحالة الاضطرار - نظر؛ لأن وجوبَ إطعام المضطر [ت١/١٣٢] ليس لسؤاله، بل لكونه مضطراً، حتى لو لم يَسْأل وعُرِف أنه مضطرٌ وَجَب إطعامُه مِنْ غير سؤال.

قال: (وبأن الصيغة لما استعملت فيهما، والاشتراك والمجاز خلاف الأصل - فيكون حقيقةً في القدر المشترك. قلنا: يجب المصير إلى المجاز؛ لِمَا بَيَّنا من الدليل).

احتج مَنْ ذهب إلى أن الصيغة موضوعةٌ للقدر المشترك بين الوجوب

---

(١) يعني: سواء بتذلل أو بغير تذلل، كقولنا: اللهم اغفر لي. وقول السيد لعبده: اسقني. فكلاهما أمران، لكن السؤال لابد فيه من التذلل، فقولنا: اللهم اغفر لي - سؤال وأمر؛ لأن صيغة الأمر فيه موجودة، وقول السيد لعبده: اسقني - أمرٌ لا سؤال.

(٢) كعطشان مثلاً.

(٣) أي: ممن له الأمر، كأمر السيد لعبده.

(٤) سقطت الواو من (ت).

(٥) أي: قد لا يترتب الوجوب.

(٦) في (ص): «وفي». وهو خطأ؛ لأن جملة «ففي تمثيله...» جواب الشرط وهو قوله: وأما قول بعض الشارحين.

والندب: بأنها وردت للوجوب تارة، وللندب أخرى، فوجب أن تكون حقيقةً في القدر المشترك بينهما: وهو رجحان الفعل على الترك، وإلا فإن كان حقيقة فيهما لزم الاشتراك، أو في أحدهما (لزم المجاز، وهما)[1] على خلاف الأصل.

ويمكن أن يُقَرَّر هذا الدليل على وجه آخر، يصير به دليلاً لأبي هاشم على أنه[2] حقيقة في الندب، وذلك بأن تزيد على ما ذكرنا: أن هذه الصيغة[3] دالةٌ على أصل الرجحان، وجواز الترك ثابت بمقتضى البراءة الأصلية التي لم يوجد ما يزيلها، فرجحان وجود الفعل مع جواز الترك ثابت حينئذ، ولا نعني بالندب إلا ذلك[4].

والجواب: أنا قد بَيَّنَّا أن الأمرَ حقيقةٌ في الوجوب، كما سبق، فالمصير[5] إلى كونه مجازاً في الندب وغيره من الموارد واجب؛ لئلا يلزم

---

(١) في (ص): «لزم المجاز فيهما». وهو خطأ.

(٢) سقطت من (ت).

(٣) أي: صيغة الأمر.

(٤) قال الإسنوي مبيناً هذا التقرير الثاني بعبارة أوضح: «التقرير الثاني: وهو تقرير الإمام وأتباعه كلهم، أَنْ نضم إلى التقرير الأول زيادةً أخرى، فنقول: والدَّال على المعنى المشترك وهو الأعم - غيرُ دالٍ على الأخص، فيكون لفظُ الأمر غيرَ دالٍ على الوجوب ولا على الندب، بل على الطلب. وجواز الترك معلوم بالبراءة الأصية. فتحصلنا على طلب الفعل مع جواز الترك، ولا معنى للندب إلا ذلك». نهاية السول ٢/٢٦٩.

(٥) في (ك): «والمصير».

الاشتراك، والمجاز أولى منه.

واعلم أن التقرير الأول هو الأقرب إلى كلام صاحب الكتاب، والثاني هو ما أورده الإمام وفيه نظر(١)؛ لأن كوننا لا نحكم عليه (بالوجوب للبراءة الأصلية غير جَعْلنا إياه حقيقة في الندب، وحُكْمنا عليه) بعدم(٢) الوجوب لا يقتضي أنه حقيقةٌ في الندب(٣).

قال: (وبأن تَعَرُّفَ مفهومِها لا يكون بالعقل، ولا بالنقل؛ لأنه لم يتواتر، والآحاد لا تفيد القطع. قلنا: المسألة وسيلة إلى العمل فيكفي فيها الظن، وأيضاً يتعَرَّف بتركيب عقلي من مقدمات نقلية كما سبق).

احتج مَنْ ذهب إلى التوقف(٤): بأنه لو ثبت في أحدها(٥) لثبت بدليلٍ؛ لامتناع(٦) إثبات اللغة بالتشهي، وذلك الدليل إما عقلي، أو نقلي.

والأول: لا يمكن؛ إذ لا مجال للعقل في اللغة.

والثاني [ص١/٣٣٩]: إما متواتر وهو منتف، وإلا لكان ضرورياً

---

(١) مع كونه بعيداً عن كلام المصنف.

(٢) في (ص): «بعد». وهو خطأ.

(٣) سقطت من (ت).

(٤) في (ص): «الوقف».

(٥) في (ص): «أحدهما»: «إحداهما». وهو خطأ؛ لأن الضمير يعود على معاني الأمر، وما هو الحقيقي منها.

(٦) في (ت): «الامتناع». وهو خطأ.

حاصلاً لكل أحد من هذه الطوائف، وكان النزاع يرتفع[1] من بينهم.

وإما آحاد وهي لا تفيد القطع، إنما تفيد الظن، وهو في المسائل العلمية غير كاف، والمسألة علمية؛ إذ هي من قواعد أصول الفقه، ولم يُجِز الشارع العمل بالظن في أصول الفقه، كما نقله عن العلماء قاطبة الأبياري[2] شارح «البرهان»، حكاه عنه القرافي[3]، وإنما ذلك للاهتمام بالقواعد، وإذا انتفت طرق المعرفة تَعَيَّن الوقف.

وهذا الذي نقله الأبياري رأيته في كلام القاضي في «مختصر التقريب والإرشاد» في غير موضع[4].

أجاب بوجهين:

أحدهما: أن هذه المسألة وسيلة إلى العمل فيكفي فيها حصول الظن،

---

(١) في (غ): «مرتفع».

(٢) هو أبو الحسن عليّ بن إسماعيل بن عليّ الأَبْياريّ ـ نسبة لأَبْيار: مدينة بمصر على شاطىء النيل بينها وبين الإسكندرية أقل من يومين ـ المالكيّ، أحد العلماء الأعلام، وأئمة الإسلام، برع في علوم شتى: الفقه، والأصول، والكلام. ولد سنة ٥٥٧هـ. من مصنفاته: «شرح البرهان» لأبي المعالي الجويني، «سفينة النجاة» على طريقة إحياء علوم الدين والبعض يفضله عليه، وغيرها. توفي ـ رحمه الله ـ سنة ٦١٦هـ. =

= انظر: الديباج المذهب ٢/١٢١، حسن المحاضرة ١/٤٥٤، شجرة النور الزكية ١/١٦٦.

(٣) انظر: نفائس الأصول ٣/١٢٤٧، ١٢٧٠.

(٤) انظر: التلخيص ١/٢٧٧، ٣٩٥، ٤٣٠، ٤٩٨ ـ ٤٩٩.

كما يكفي حصول الظن في مقاصدها، أعني: العمليات.

وحاصل هذا الجواب: مَنْعُ كون المسألة علمية[1]. (وقد اختلف الأصوليون في أن[2] هذه المسألة ظنية أو يقينية)[3][4].

والثاني: أنَّ هذا الحصر ممنوعٌ، وسند المنع أنه يجوز أن يُعْرف بدليلٍ مركب من العقلي والنقلي، كما سبق في الدليل الرابع: أن تارك المأمور به عاص، وكل عاصٍ يستحق النار. يُنتج العقلُ من هاتين المقدمتين النقليتين[5]: أن تارك المأمور به يستحق النار[6]، ولا معنى للوجوب إلا ذلك.

وكما سبق أيضاً في الدليل الثالث [ك/١٨٨]: وهو أن[7] تارك المأمور به مخالفٌ، وكل مخالف معذب، فتارك المأمور به معذب.

وكما سبق في باب اللغات: الجمع[8] المحلَّى بالألف واللام[9] يدخله

---

(١) لأن المقصود من كون الأمر للوجوب إنما هو العمل به لا مجرد اعتقاده، والعمليات مظنونة يُكتفى فيها بالظن، فكذلك ما كان وسيلة إليها. انظر: نهاية السول ٢/٢٧٠، نهاية الوصول ٣/٩١٣.

(٢) سقطت من (غ).

(٣) في (ت): «وقد اختلف الأصوليون في هذه المسألة أظنية أو يقينية».

(٤) انظر: المحصول ١/ق٢/١٠٧، ١٥٨، نهاية السول ٢/٢٧٠، السراج الوهاج ١/٤٦٢، البحر المحيط ٣/٢٩٣، نهاية الوصول ٣/٩١٣.

(٥) سقطت من (ت).

(٦) في (ص)، و(غ)، و(ك): «العقاب».

(٧) سقطت من (ص)، و(غ)، و(ك).

(٨) في (ت): «في الجمع».

(٩) كالرجال، والمسلمين، والمسلمات.

الاستثناء، والاستثناء إخراج ما لولاه لدخل، فيدل على أن الجمع المحلى للعموم.

فقول المصنف: «**كما سبق**» يحتمل عَوْدُه إلى كل واحدٍ من هذه الثلاث.

وقد أجيب عن هذا الدليل بجواب ثالث: وهو التزام حصوله بالتواتر، ولا يلزم منه رفع الخلاف؛ لأنه إنما يلزم ذلك أن لو كان العقلي هنا ضرورياً، لكنه نظري، فيحتمل أن يصل إلى بعضهم بكثرة المطالعة في [غ١/١١٨] كلامهم وتواريخهم، ولا يصل إلى الآخَر لعدمِ أو قلةِ اشتغاله بذلك.

وأجاب بعضهم: بأن ما ذكره المتوقف من الدليل لازمٌ عليه؛ وذلك لأن العقل لا يقتضي الوقف، والنقل القطعي غير متحقِّقٍ، والظني لا يفيد[1]، فما كان جوابه فهو جوابنا[2]. لكن في هذا نظر؛ إذِ المتوقف لم يحكم بشيء فلا دليل عليه.

واعلم أن المنع الثاني الذي ذكره المصنف[3] قَدَّمه [ص١/٣٤٠] الإمام على الأول[4]، وهو أولى على قاعدة أهل النظر مما فعله المصنف، فكان ينبغي أن يقول: لا نسلِّم الحصر، سَلَّمنا نختار معرفته بالآحاد.

---

(١) أي: النقل القطعي غير متحقق في الوقف، والنقل الظني في الوقف لا يفيد.

(٢) ذكر هذا الجوابَ الشيرازيُّ في شرح اللمع ٢١٢/١، والتبصرة ص٣٢، ٣٣.

(٣) وهو منع حَصْر معرفة معنى الأمر في العقل أو النقل.

(٤) انظر: المحصول ١/ق١٥٧/٢، ١٥٨.

والجدليون يعلّلون مثل ذلك بأن الثاني هنا[1] مثلاً: فيه تسليم للحصر، فلا يحسن منعه بعد ذلك[2]. والله أعلم.

قال: (الثالثة: الأمر بعد التحريم للوجوب. وقيل: للإباحة. لنا: أن الأمر يفيده، ووروده بعد الحرمة لا يدفعه. قيل: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾[3]. قلنا: معارض بقوله: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾)[4].

هذه المسألة مُفَرَّعة على ثبوت أن صيغة «افعل» تقتضي الوجوب، فاختلف القائلون بذلك فيما إذا وردت بعد الحظر: هل هي باقية على دلالتها، أو ورودها بعد الحظر قرينة للإباحة، أم كيف الحال؟ على أربعة مذاهب:

الأول: أنها على حالها في اقتضاء الوجوب. وهو اختيار الإمام وأتباعه[5] منهم المصنف، وبه قالت المعتزلة[6]، وصححه الشيخ أبو إسحاق

---

(١) أي: في هذا الترتيب الذي ذكره الشارح، وهو موافق لترتيب الإمام، رحمهما الله تعالى.

(٢) انظر المعنى الحقيقي لصيغة «افعل» مع الأدلة في: المحصول ١/ق٢/٦١، التحصيل ١/٢٧٣، الحاصل ١/٤٠٢، نهاية الوصول ٣/٨٥٢، نهاية السول ٢/٢٥١، السراج الوهاج ١/٤٤٧؛ البحر المحيط ٣/٢٨٥، شرح المحلي على الجمع ١/٣٧٥، الإحكام ٢/١٤٣، كشف الأسرار ١/١٠٧، تيسير التحرير ١/٣٤١، شرح تنقيح الفصول ص١٢٧، بيان المختصر ٢/١٩، شرح الكوكب ٣/٣٩، تفسير النصوص ٢/٢٤٠.

(٣) سورة المائدة: الآية ٢.

(٤) سورة التوبة: الآية ٥.

(٥) انظر: المحصول ١/ق٢/١٥٩، التحصيل ١/٢٨٦، الحاصل ١/٤١٨.

(٦) انظر: المعتمد ١/٧٥، الإحكام ٢/١٧٨. وهو مذهب عامة الحنفية، وبه قال =

الشـيرازي في «شـرح اللمـع»[1]، والإمـام أبـو المظفـر بـن السـمعاني في «القواطع»[2]، ونقله ابن الصباغ في «عُدَّة العالِم» عن اختيار القاضـي أبي الطيب، ونقله ابن برهان في «الوجيز» عن القاضي[3]، لكن لم يقـل بـذلك مطلقاً، وإنما الذي قاله ـ كما حكـاه عنـه إمـام الحـرمين في «البرهـان» ـ : «لو كنت من القـائلين بالصـيغة لقطعـت بـأن الصـيغة المطلقـة بعـد الحظـر مُجْراةٌ على الوجوب»[4]. وكذا قال في «مختصر التقريب»: الـذي نختـاره: أن الأمر بعد سبق الحظر (كـالأمر مـن غـير سـبقه، وإنْ فرضـنا الكـلام في العبارة فهي بعد الحظر)[5] كهي من غـير حظـر يَسْـبِق، وقـد فَـرَط[6] مِـنْ أصلنا المصيرُ إلى الوقف، وها نحن عليه في صورة التنازع كمـا ارتضـيناه في صورة الإطلاق من غير تقدم حظر[7]. انتهى.

والثاني: أنهـا تكـون للإباحـة ورجَّحـه ابـن الحاجـب[8]، ونقلـه ابـن

= الباجي ومتقدمي أصحاب مالك رضي الله عنه. انظر: فـواتح الرحمـوت ٣٧٩/١، أصول السرخسي ١٩/١، كشف الأسرار ١٢٠/١، شرح تنقيح الفصول ص١٣٩، إحكام الفصول ص٢٠٠.

(١) انظر: شرح اللمع ٢١٣/١.

(٢) انظر: القواطع ١٠٨/١.

(٣) انظر: الوصول إلى الأصول ١٥٩/١.

(٤) انظر: البرهان ٢٦٣/١.

(٥) سقطت من (ت).

(٦) أي: سبق.

(٧) انظر: التلخيص ٢٨٧/١.

(٨) انظر: بيان المختصر ٧٢/١، وهو قول بعـض المالكيـة. انظـر: شـرح تنقـيح الفصـول ص١٣٩، إحكام الفصول ص٢٠٠، تيسير التحرير ٣٤٥/١.

برهان في «وجيزه» عن أكثر الفقهاء والمتكلمين[١]، وابن التِّلِمْساني في «شرح المعالم» عن نص الشافعي، وكذا[٢] نقله عن نصه عبد العزيز بن عبد الجبار الكوفي كما نقله الأصفهاني[٣] في «شرح المحصول»[٤]. وقال القاضي في «مختصر التقريب»: «إنه [ت١/١٣٣] أظهر أجوبة الشافعي»[٥]. وحكاه [ص١/٣٤١] الشيخ أبو حامد الإسفراييني في باب الكتابة من «تعليقته»[٦] عن الشافعي. وقال الشيخ أبو إسحاق: «للشافعي كلام يدل عليه»[٧]. وقال ابن السمعاني: «عليه دل ظاهر قول الشافعي في أحكام القرآن»[٨].

والثالث: اختاره الغزالي، وهو أنه[٩] إنْ كان الحظر السابق عارضاً بعلة[١٠][١١]، وعلق صيغة «افعل» بزواله مثل: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ

---

(١) وهو قول الحنابلة وبعض الحنفية. انظر: شرح الكوكب ٣/٥٦، التمهيد لأبي الخطاب ١/١٧٩، العدة ١/٢٥٦، تيسير التحرير ١/٣٤٥.

(٢) في (ت): «وكذلك».

(٣) في (ص)، و(غ)، و(ك): «الأصبهاني».

(٤) انظر: الكاشف ٣/٢٧٦.

(٥) انظر: التلخيص ١/٢٨٥.

(٦) في (ت)، و(غ): «تعليقه».

(٧) انظر: شرح اللمع ١/٢١٣.

(٨) انظر: القواطع ١/١٠٩، البحر المحيط ٣/٣٠٣، ٣٠٤.

(٩) سقطت من (ص).

(١٠) في (ك): «لعلة». وهو موافق لما في المستصفى.

(١١) كما في حظر الصيد على المُحْرِم، فإنه عارض بعلة الإحرام.

فَاصْطَادُوا﴾[1][2] ـ فعُرْف الاستعمال يدل على أنه لرفع الذم فقط، حتى يرجع حكمه إلى ما قبله، وإن احتمل أن يكون رَفْعُ هذا الحظر بندب أو إيجاب، لكن هذا هو الأغلب[3]، كقوله عليه الصلاة والسلام: «كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي فادخروا»[4].

وأما إذا لم يكن الحظر عارضاً بعلة[5]، ولا صيغةُ «افعل» عُلِّق بزوالها ـ فيبقى مُوجَبُ الصيغة[6] على أصل [ك/١٨٩] التردد بين الإيجاب والندب، ويزيد ههنا احتمال الإباحة، وتكون هذه[7] قرينة تُرَوِّج هذا الاحتمال[8] وإن لم تعيِّنه[9].

وأما إذا لم تَرِد صيغة «افعل» ولكن قال: إذا حللتم فأنتم مأمورون بالاصطياد ـ فهذا يحتمل الوجوب والندب، ولا يحتمل

---

(١) سورة المائدة: الآية ٢. (في النسخ: «فإذا». وهو خطأ).

(٢) المعنى: أن صيغة «افعل» وهي قوله تعالى: ﴿فَاصْطَادُوا﴾ مُعَلَّقة بزوال هذا العارض وهو الإحرام، وهو قوله: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ﴾.

(٣) أي: الأغلب أنه لرفع الحظر فقط.

(٤) فهذا الأمر ﴿فادخروا﴾ لرفع الحظر فقط، وأما ادخار هذه اللحوم هل هو واجب أو مندوب ـ فهذا شيء آخر.

(٥) في «ك»: «لعلة». وهو موافق لما في «المستصفى».

(٦) موجب: اسم مفعول، أي: ما أوجبته الصيغة.

(٧) أي: كون الحظر عارضاً بغير علة، وصيغة افعل لم تعلّق بزوالها.

(٨) أي: الإباحة.

(٩) في «المستصفى» تعليل عدم تعيين الإباحة بقوله: إذ لا يُمكن دعوى عرف الاستعمال في هذه الصيغة، حتى يغلب العرف الوضع. انظر المستصفى ١٥٧/٣.

الإباحــة[1].

قال: «وقوله: أمرتكم بكذا يضاهي قوله: افعل، في جميع المواضع، إلا في هذه الصورة[2] وما يقاربها»[3].

وهــذا المــذهب أخــذه الغـزالي ممــا حكــاه إمامــه في «البرهــان» وفي «التلخيص» عن بعضهم: «إنه إنْ ورد الحظر مؤقتـاً، وكـان منتـهاه صـيغة في الاقتضاء[4] فهي للإباحة». قال: «والغرض من مساق الكلام ردُّ الحظـر إلى غايةٍ وهي كقوله: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾[5]»[6]. ثم زاد الغـزالي مـا ذكـره. وقـد قـال في «التلخيص» عـن هـذا المـذهب: إنـه أسـدُّ مـذهب لهؤلاء»[7].

والرابــع: الوقـــف. وهــو مــذهب إمــام الحــرمين[8]، واختــاره

---

(١) في المستصفى تعليل ذلك بقوله: لأنـه (أي: الوجـوب أو النـدب) عُـرْفٌ في هـذه الصورة. انظر: المستصفى ١٥٧/٣.

(٢) أي: صورة إذا حللتم فأنتم مأمورون.

(٣) انظر: المستصفى ١٥٦/١، ١٥٧.

(٤) أي: ينتهي الحظر بصيغة فيها طَلَبُ وجودِ هذا الفعل المحظور، مثل قوله: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ فقوله: ﴿فَاصْطَادُوا﴾ صيغة فيها طلب الصيد، وكـان الصيد ممنوعـاً إلى زوال الإحرام.

(٥) سورة المائدة: الآية ٢.

(٦) انظر: البرهان ٢٦٣/١، ٢٦٤.

(٧) انظر: التلخيص ٢٨٧/١.

(٨) انظر: البرهان ٢٦٤/١.

جماعــة[1][2].

واستدل المصنف على ما اختاره: بأن الأمر يفيد الوجوب؛ إذ التفريـع على القول بذلك[3]، ووروده بعد الحرمة غير صـالح لأن يكـون معارضـاً، فإنه كما لا يمتنع الانتقال من التحريم إلى الإباحة، لا يمتنع الانتقال (منه إلى الوجوب؛ لمنافاة كل واحد منهما[4] للتحـريم، فـإذا جـاز الانتقـال)[5] إلى أحد المتنافيين جاز الانتقال إلى الآخر.

واحتج القائل بالإباحة: بأنها وردت لذلك، مثل: قولـه تعـالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾[6]، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا﴾[7]، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ﴾[8].

---

(١) انظر: البحر المحيط ٣/٣٠٥، وهو اختيار الغزالي في المنخول ص١٣١.

(٢) وهناك قول خامس: وهو أن صيغة «افعل» ترفع الحظر السابق، وتُعيد حال الفعل إلى ما كان قبل الحظر، فإن كـان مباحـاً كانـت للإباحـة، أو واجبـاً أو مسـتحباً كانـت كذلك. وإلى هذا القول ذهب المجد ابن تيمية ونسبه للمزني، والكمـال ابـن الهمـام. انظـر: المسـودة ص١٨، تيسـير التحريـر ١/٣٤٦، فـواتح الرحمـوت ١/٣٧٩، قـال الزركشي: وهو ظاهر اختيار القفال الشاشي. انظر: البحر المحيط ٣/٣٠٦.

(٣) أي: الخلاف في هذه المسألة مُفَرَّع على القول بأن الأمر يفيد الوجوب.

(٤) أي: من الإباحة والوجوب.

(٥) سقطت من (ت).

(٦) سورة المائدة: الآية ٢.

(٧) سورة الجمعة: الآية ١٠.

(٨) سورة البقرة: الآية ٢٢٢.

وفي الحديث: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها»(1) [ص1/342]، «كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي فكلوا وادخروا»(2).

وأجاب [غ1/119] في الكتاب: بأن هذه الأدلة معارَضةٌ بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾، فإنه يفيد الوجوب؛ لأن الجهاد واجب.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَحْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾(3)، وحَلْق الرأس نُسُكٌ وليس بمباح محض. كذا ذكره الإمام(4).

وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام: «فإذا أدبرت الحيضة فاغسلي

---

(1) أخرجه ابن ماجه بهذا اللفظ في السنن 1/501، كتاب الجنائز، باب ما جاء في زيارة القبور، رقم 1571. ومسلم في صحيحه 2/672، كتاب الجنائز، باب استئذان النبي ﷺ ربه عز وجل في زيارة قبر أمه، رقم 977، ولفظه: «نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها». وبلفظ مسلم أخرجه النسائي 4/89، كتاب الجنائز، باب زيارة القبور، رقم 2032. وأخرجه الترمذي في السنن 3/370، كتاب الجنائز، باب ما جاء في الرخصة في زيارة القبور، رقم 1054، وقال: حديث حسن صحيح. وأحمد في المسند 3/38.

(2) أخرجه مالك في الموطأ 2/484، 485، كتاب الضحايا، باب ادخار لحوم الأضاحي، رقم 6، 8. وأحمد في المسند 5/75، 76، 355، 359. ومسلم في الصحيح 2/672، كتاب الجنائز، باب استئذان النبي ﷺ في زيارة قبر أمه، رقم 977. والنسائي في السنن 4/89، كتاب الجنائز، باب زيارة القبور، رقم 2032، 2033. وأبو داود في السنن 4/97، كتاب الأشربة، باب في الأوعية، رقم 3698.

(3) سورة البقرة: الآية 196.

(4) انظر: المحصول 1/ق2/161.

عنك الدم وصلي».

وإذا تعارضا[1] من هذه الجهة بقي دليلنا على أصله.

ولمن يقول بالإباحة: أن يمنع استفادة الوجوب في هذه الصور من الصيغة الواردة بعد الحظر، ويقول: إنَّ الوجوب مستفاد من خارج، فإن قتال المشركين واجب، وكذلك الصلاة بالنسبة إلى المرأة، ثم[2] لما مُنِعَ منه حصل الإحجام عنه، فكان ورود الأمر مفيداً أنَّ سَبَبَ الإحجام زائل، وأن هذا الأمر صار مباحاً، ومتى صار مباحاً لزم أن يعود إلى ما كان عليه من الوجوب[3].

فائدة[4]:

قد[5] عرفت الخلافَ في الأمر الوارد بعد الحظر هل يدل على الوجوب أو الإباحة؟ ويضاهيه مسائل:

منها: الكتابة، فهي مستحبة وإنْ كانت واردةً بعد حظر[6]. وعن

---

(١) أي: تعارضت الإباحة مع الوجوب.

(٢) سقطت من (ت).

(٣) ولمن يقول بالوجوب أن يقول أيضاً: إن الإباحة لم تُستَفد من الصيغة بعد الحظر، بل الصيغة رَفَعَت الحظر السابق، والإباحة استفيدت مِنْ خارج، وهو كون الصيد مباحاً قبل الحظر، وكذا الإتيان قبل الحيض، والانتشار قبل وقت الجمعة، وزيارة القبور قبل التحريم. فالحاصل أن هذا الإيراد يرد على أدلة الفريقين، ويبقى دليل القائلين بالوجوب سالماً من المعارض.

(٤) في (ت): «بياض في مكانها».

(٥) في (غ): «وقد».

(٦) وهو أن العبد ممنوع من الملك، فالأمر بالكتابة: وهو أن يملك نفسه بشرائها من =

صاحب «التقريب» حكايةُ قولٍ: أنها[1] تجب بطلب العبد[2].

ومنها: النظر إلى المخطوبة بعد العزم على نكاحها مستحب، وفي وَجْهٍ هو مباح مجرد. والأمر به في قوله ﷺ للمغيرة بن شعبة[3]: «انظر إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما»[4] أي: يُجْعلُ بينكما المودة - واردٌ بعد الحظر: وهو تحريم النظر إلى الأجنبيات عند خوف الفتنة[5].

= سيده - أمرٌ بعد حظر. وفي (ك) بعد قوله: «بعد حظر» زيادة وهي: «لأنه في حال كونه عبد السيد ممنوعٌ عن أن يعامله؛ لأن الشخص لا يُعامل مع ماله».

(١) قوله: «أنها» بالفتح بدل من قوله: «حكاية قول» الواقع مبتدأ مؤخر، وإنْ قلنا: بأنها مقول القول وجب كسرها.

(٢) انظر: نهاية المحتاج ٨/٣٨٠، التمهيد ص٢٧٢.

(٣) هو المغيرة بن شعبة بن أبي عامر بن مسعود الثقفيّ، أبو عيسى، ويقال: أبو عبدالله، وقيل: أبو محمد. كان رضي الله عنه من كبار الصحابة أولي الشجاعة والمكيدة، رجلاً طوالاً، ضخم الهامة، عَبْل الذراعين (أي: ضخمهما)، بعيدَ ما بين المنكبين، أصهبَ الشعر جداً، أعور، داهيةً يُقال لهُ: مغيرةُ الرأي. وكان نكَّاحاً للنساء يجمع بين أربع. توفي رضي الله عنه سنة ٥٠هـ وهو أمير على الكوفة. انظر: سير ٣/٢١، الإصابة ٣/٤٥٢.

(٤) أخرجه أحمد في المسند ٤/٢٤٦، والدارمي في السنن ٢/٥٩، كتاب النكاح، باب الرخصة في النظر للمرأة عند الخطبة، رقم ٢١٧٨. والترمذي في السنن ٣/٣٩٧، كتاب النكاح، باب ما جاء في النظر إلى المخطوبة، رقم ١٠٨٧. والنسائي في السنن ٦/٦٩ - ٧٠، كتاب النكاح، باب إباحة النظر قبل التزويج، رقم ٣٢٣٥. وابن ماجه في السنن ١/٥٩٩، كتاب النكاح، باب النظر إلى المرأة إذا أراد أن يتزوجها، رقم ١٨٦٥.

(٥) انظر: التمهيد ص٢٧٢.

ومنها: إذا قال لعبده: اتَّجِرْ ـ صار مأذوناً، ويجب عليه امتثال أمر سيده، وهو أمر وارد بعد حظر: وهو الحجر على العبد في التصرف في مال سيده. والله أعلم.

تنبيه:

صَرَّح الإمام هنا: بأن حكم (الأمر بعد الاستئذان حُكْمُه بعد التحريم، حتى يقع فيه الخلاف)[1] في إفادة الوجوب[2]. ومثال ذلك: أن يَسْتأذن على فعل شيء فيقول: افْعَلْه. وهذا حسن متجه ينفع في الاستدلال على وجوب التشهد بقوله ﷺ إذ سألوه: «كيف نصلي عليك؟ قال: قولوا» الحديث[3].

قال [ك/١٩٠]: (واختلف القائلون بالإباحة في النهي بعد الوجوب).

الذين قالوا: بأن الأمر الوارد بعد [ص١/٣٤٣] الحظر يفيد الوجوب ـ جزموا القول: بأن[4] النهي بعد الوجوب يفيد التحريم[5]. وأما الذين قالوا هناك: بأنه[6] يفيد الإباحة ـ فاختلفوا في النهي الوارد بعد

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) انظر: المحصول ١/ق٢/١٥٩.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) سقطت من (ت).

(٥) هو مذهب الجمهور. انظر: المحلي على الجمع ١/٣٧٩.

(٦) سقطت من (ت).

الوجـوب، فمنهم مَنْ طَرَد فيه الخلاف، وحكم بالإباحة. ومنهم مَنْ قال: لا تأثير ههنا للوجوب المتقدم بل النهي يفيد التحريم، وبه قال الأستاذ، وقال: لا ينتهض الوجوب السابق قرينةً في حمل النهي على رفع الوجوب[1]. وادَّعى الوِفاق في ذلك. وفي «التلخيص» مختصر «التقريب والإرشاد» للقاضي دعوى الوفاق كما ذكر الأستاذ، فإنه قال في أثناء الحِجَاج: «لو صَحَّ ما قلتموه[2] للزم أن تقولوا: إذا فرط الإيجاب وسبق التحتم ثم تعقبته لفظةٌ تقتضي تحريماً لو قُدِّرت مطلقة[3] ـ أنها لا تُحْمل على التحريم، وقد قلتم جميعاً: إنها محمولةٌ على التحريم[4]. انتهى. ولكن الخلاف ثابت مُصَرَّح به، وقال إمام الحرمين: «أما أنا فساحبٌ ذيلَ الوقف عليه، كما قدمته في صيغة الأمر بعد الحظر»[5].

وقد فرق القائلون: بأن النهي بعد الوجوب للتحريم، مع قولهم: بأن الأمر بعد الحظر للإباحة ـ بوجوه:

أحدها: أن النهي لدفع المفاسد المتعلِّقة بالمَنْهي، والأمرَ لتحصيل

---

(١) يعني: لا يقوى أن يكون الوجوب السابق قرينةً في حمل النهي على رفع الوجوب السابق فقط دون أن يفيد التحريم، بل النهي بعد الوجوب يدل على التحريم.

(٢) من كون الأمر بعد الحظر يفيد الإباحة.

(٣) أي: مِنْ غير سبق الإيجاب والتحتم.

(٤) انظر: التلخيص ١/٢٨٨، ٢٨٩.

(٥) انظر: البرهان ١/٢٦٥.

المصالح المتعلقة بالمأمور، واعتناءُ الشارع بدفع المفاسد أشدٌّ من اعتنائه بجلب المصالح.

والثاني: أن النهي عن الشيء موافقٌ للأصل الذي هو عدم الفعل، ولا كذلك الأمر لاقتضائه الفعل[(١)][(٢)].

والثالث: أن القائل بالإباحة ثَمَّ إنما دعاه إليها ورود الصيغة كثيراً في الآيات والأخبار بمعنى الإباحة، كما سبق، بخلاف النهي بعد الوجوب.

والرابع: أنَّ دلالة النهي على التحريم أقوى من دلالة [ت١/١٣٤] الأمر على الوجوب؛ لأنه إذا اجتمع الحلال والحرام غُلِّب الحرام[(٣)]. والله أعلم.

فائدة:

تقدم ما ذكره الإمام (في الأمر)[(٤)] عقيب الاستئذان، وأما النهي عَقِيب الاستئذان مثل: قوله ﷺ لسعد[(٥)]

---

(١) أي: حمل النهي على التحريم يقتضي الترك، وهو على وفق الأصل؛ لأن الأصل عدم الفعل. وحمل الأمر على الوجوب يقتضي الفعل، وهو خلاف الأصل. انظر: نهاية السول ٢/٢٧٤.

(٢) انظر هذين الفرقين في: نفائس الأصول ٣/١٢٨٢، شرح تنقيح الفصول ص١٤٠، ١٤١، نهاية السول ٢/٢٧٤.

(٣) أشار إلى هذين الفرقين الأخيرين صفي الدين الهندي. انظر: نهاية الوصول ٣/٩٢١.

(٤) سقطت من (ت).

(٥) هو سعد بن مالك بن أهيب - ويقال له: وهيب - بن عبدمناف بن زهرة بن كلاب القرشيّ الزهريّ، أبو إسحاق بن أبي وقاص، أحد العشرة وآخرهم موتاً. كان =

(وقـد)[1] قال له: «أُوصِي بمالي كلِّه. قال: لا»[2]، ومِثْلُ: «أَيُسَلِّم بعضُنا على بعض قال: نعم»، «أيصافح بعضُنا بعضاً. قال: نعم. قـال[3]: أينحني بعضنا لبعض. قال: لا»[4]، ووقع في السنة كثير من ذلك. فهذا الاستفهام الأصل فيه أنه استفهام عن الخبر كأنه يقول: أَيَقَعُ هذا أوْ لا؟

وجوابه في الأصل خبرٌ أيضاً، يقول: يقع أوْ لا. كقولك: يقـوم زيـد؟ فيجيب: نعـم أوْ لا. ثم قـد تـأتي [ص١/٣٤٤] قرينـة تـدل على أن المراد بذلك الاستفهام عن الحكم الشرعي، كما في هذين الحديثين وأشباههما، فـإن القرينـة تـدل على أن المراد الاستفهامُ عـن[5] الحكـم الشـرعي: إمـا

= أحد الفرسان وهو أول مَنْ رمى بسهمٍ في سبيل الله. شـهد بـدراً والمشـاهد كلَّهـا. وكان مجاب الدعوة مشهوراً بذلك رضي الله عنه وأرضاه. مات بالعقيق وحُمِل إلـى المدينة فصُلِّي عليه في المسجد ودُفِن بالبقيع، سنة خمس وخمسين على المشهور. انظر: الإصابة ٣٣/٢، تهذيب ٤٨٣/٣، تقريب ص٢٣٢.

(١) سقطت من (ت).

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري في الصحيح ١٠٠٦/٣، كتاب الوصايا، بـاب أن يتـرك ورثتـه أغنيـاء خـيرٌ مـن أن يتكففـوا النـاس، رقـم ٢٥٩١. ومسـلم في الصـحيح ١٢٥٠/٢، كتاب الوصية، باب الوصية بالثلث، رقم ١٦٢٨.

(٣) سقطت من (ص)، و(غ)، و(ك).

(٤) فيه حديث أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قـال رجـل: يـا رسـول الله الرجـل منـا يلقى أخاه أو صديقَه أينحني له؟ قال: «لا». قال: أفيلتزمه ويقبله؟ قال: «لا». قـال: أفيأخذ بيده ويصافحه؟ قال: «نعم». خرَّجه الترمذي ٧٠/٥، في كتاب الاستئذان، باب ما جاء في المصافحة، حديث رقـم ٢٧٢٨، وقـال: هـذا حـديث حسـن. وابـن ماجه ١٢٢٠/٢، في كتاب الأدب، باب المصافحة، حديث رقم ٣٧٠٢.

(٥) في (ك): «على». وهو خطأ.

الوجوب، أو الجواز، أو الاستحباب.

وقد يكون استرشاداً أيضاً، فيكون الجواب: بلا أو نعم - وارداً على ما فُهِم من السؤال.

والظاهرُ في الحديث الثاني: أن المراد الاستفهام عن الجواز؛ ولذلك كان الانحناء حراماً. وقوله: «نعم» في السلام، والمصافحة - فيه جواز ذلك خاصةً، واستحبابه من دليلٍ آخر، (ولا نُقَدِّرُه)[1] أمراً بل خبراً.

وكذا في حديث سعدٍ الظاهرُ فيه أنه استفهام عن الجواز، وكذلك[2] [غ١/١٢٠] في الثلث، قال: «الثلث، والثلث كثير» (فإنَّ نعم[3] مقدرة فيه[4]، ولا نقدره أمراً؛ لأنه ليس مستحباً[5]؛ لقوله: إنه كثير)[6]، وليس بنا[7] ضرورةٌ إلى تقديره أمراً وصَرْفِه عن ظاهره، فهذا هو القاعدة في ذلك، قررها والدي أطال الله بقاه[8]،

---

(١) في (ت): «ولا نقدر». والضمير في «نقدره» يعود إلى الجواب بنعم في السلام والمصافحة.

(٢) في (ص)، و(غ) و(ك): «ولذلك». وهو خطأ؛ لأن المعنى: وكذلك استأذن سعد ﷺ في الثلث، وذلك لما لم يؤذن له في الكل.

(٣) سقطت من (ت).

(٤) فتقدير الكلام: نعم الثلث، والثلث كثير.

(٥) انظر: نهاية المحتاج ٦/٥٣.

(٦) سقطت من (ت).

(٧) في (غ): «هنا». وفي (ت): «هذا».

(٨) كذا في (ت)، و(ص). وهذا يدل على ما سبق بيانه أن التاج رحمه الله أتم هذا الشرح في حياة والده رحمه الله تعالى، ووجود هذه العبارة في (ص) يدل على أن =

(وينبني[1] عليها مباحث في مواضع كثيرة فافهمها)[2][3].

قال: (**الرابعة: الأمر المطلق لا يفيد التكرار ولا يدفعه. وقيل: للتكرار. وقيل: للمرة. وقيل: بالتوقف للاشتراك، أو للجهل بالحقيقة**).

الأمر إما أن يَرِدَ مُقَيَّداً وهو نوعان:

أحدهما: أن يَرِد مقيَّداً (بالمرة، أو بالتكرار، فَيُحْمل عليه[4] قطعاً.

والثاني: أن يرد مقيَّداً)[5] بصفة، أو شرط، وسيأتي الكلام عليه إن شاء الله.

وإما أن يرد مطلقاً عارياً عن القيود، وهو[6] مسألة [ك/١٩١] الكتاب، وفيه مذاهب:

= ما ورد فيها من الترحم على والده في المواضع السابقة من فعل الناسخ.

(١) في (غ): «وينبنى»، وفي (ك): «وبَنَى».

(٢) سقطت من (ت).

(٣) انظر مسألة الأمر بعد الحظر، والنهي بعد الوجوب، مع أدلتهما في: المحصول ١/ق٢/١٥٩، التحصيل ١/٢٨٦، الحاصل ١/٤١٨، نهاية الوصول ٣/٩١٥، نهاية السول ٢/٢٧٢، السراج الوهاج ١/٤٦٣، الإحكام ٢/١٧٨، المحلي على الجمع ١/٣٧٨، شرح تنقيح الفصول ص١٣٩، بيان المختصر ٢/٧٢، تيسير التحرير ١/٣٤٥، فواتح الرحموت ١/٣٧٩، كشف الأسرار ١/١٢٠، شرح الكوكب ٣/٥٦.

(٤) أي: على القيد، سواء بالمرة أو بالتكرار.

(٥) سقطت من (ت).

(٦) في (ت): «وهي».

أحدها: أنه لا يدل بذاته لا على التكرار ولا على المرة، وإنما يفيد طلب الماهية من غير إشعار بالوَحْدة والكثرة. نعم لا يمكن إدخال الماهية في الوجود بأقل من مرةٍ، فصارت المرة من ضروريات الإتيان بالمأمور به[1]، لا أن الأمر يدل عليها بذاته، واختاره الإمام وأتباعه[2] منهم المصنف، والآمدي[3]، وابن الحاجب[4]، ونَصَّ على اختيار القول به القاضي في «التلخيص»[5] لإمام الحرمين. وقد عَبَّر المصنف عن المرة بقوله: «**ولا يدفعه**»[6]، فإنه إذا لم يدفع التكرار لا يكون للمرة؛ فإنه لو كان للمرة دفع التكرار، إذْ هما متقابلان.

والثاني: أنه يدل على التكرار المستوعِب لزمان العُمُر. ونقله الشيخ أبو إسحاق في «شرح اللمع» عن شيخه أبي حاتم[7] القزويني[8]، وعن

---

(١) وهي الماهية.

(٢) انظر: المحصول ١/ق٢/١٦٢، التحصيل ١/٢٨٧، الحاصل ١/٤٢١، نهاية الوصول ٣/٩٣٩.

(٣) انظر: الإحكام ٢/١٥٥.

(٤) انظر: بيان المختصر ٢/٣١.

(٥) انظر: التلخيص ١/٢٩٩، وهذا القول هو المختار عند الحنفية. انظر: تيسير التحرير ١/٣٥١، كشف الأسرار ١/١٢٢، ١٢٣، فواتح الرحموت ١/٣٨٠، أصول السرخسي ١/٢٠.

(٦) أي: كأن المصنف قال: لا يفيد التكرار والمرة.

(٧) في (ت): «أبي حامد». وهو خطأ.

(٨) هو الإمام أبو حاتم محمود بن الحسن بن محمد الأنصاريّ الطبريّ القَزْوينيّ الشافعيّ، أحد أئمة أصحاب الوجوه. صنَّف كتباً كثيرة في الخلاف والمذهب والأصول =

القاضي أبي بكر[1]، وهو مذهب الأستاذ وجماعة من الفقهاء والمتكلمين[2].

وذكر الأصفهاني[3] أن العالِمي نقله عن أكثر (أصحاب

= والجدل، منها «تجريد التجريد». توفي بآمُل سنة ٤١٤، أو ٤١٥هـ. انظر: الطبقات الكبرى ٣١٢/٥، طبقات الفقهاء للشيرازي ص١٣٧.

(١) انظر: شرح اللمع ٢٢٠/١.

(٢) انظر: الإحكام ١٥٥/٢، نهاية الوصول ٩٢٢/٣، المحلي على الجمع ٣٨٠/١، وهو مذهب الإمام أحمد رضي الله عنه وأكثر أصحابه. انظر: شرح الكوكب ٤٣/٣. ونقل القرافي عن ابن القصار أن استقراء كلام مالك رضي الله عنه يدل على القول بالتكرار، وبمثله قال أبو بكر الباقلاني عن مالك رضي الله عنه. انظر: شرح التنقيح ص١٣٠، مقدمة ابن القصار ص١٣٦، الإشارة في أصول الفقه ص٢٨٦، نشر البنود ١٥٣/١، نثر الورود ١٨٢/١، لكن نقل الباجي عن القاضي أبي محمد أن مذهب مالك رضي الله عنه أن الأمر المجرد لا يقتضي التكرار. انظر: إحكام الفصول ص٢٠١. والقاضي أبو محمد هو القاضي عبد الوهاب المالكي، ولعل الأرجح هو ما ذكره ابن القصار؛ إذ هو الذي اعتمده القرافي، وحلولو.....، وصاحب نشر البنود، ونثر الورود، وهو الذي اعتمده محقق مقدمة ابن القصار، الدكتور محمد السليماني. لكن المالكية خالفوا مالكاً رضي الله عنه في هذا، وقالوا بأنه يدل على المرة الواحدة. انظر: شرح التنقيح ص١٣٠، إحكام الفصول ص٢٠١، نشر البنود ١٥٢/١، نثر الورود ١٨١/١. ونسب الباجي القول بالتكرار إلى محمد بن خويز منداد، وأبي الحسن ابن القصار، ولكن النسبة إلى أبي الحسن غير صحيحه؛ لأنه صَرَّح = = في مقدمته بقوله: «وعندي أن الصحيح هو أن الأمر إذا أطلق يقتضي فعل مرة، وتكراره يحتاج إلى دليل». المقدمة في الأصول ص١٣٨، وانظر: إحكام الفصول ص٢٠٢.

(٣) في (ك): «الأصبهاني».

[ص١/٣٤٥] الشافعي[1])[2]، لكن شَرْط هذا القول الإمكانُ، دون أزمنة قضاء الحاجة والنوم وضروريات الإنسان، كما صَرَّح به أكثر الأصوليين، منهم الشيخ أبو إسحاق، وإمام الحرمين، وابن الصباغ في «عُدَّة العالِم»، والآمدي، وغيرهم[3]. قال صفي الدين الهندي: «ثم لا يخفى عليك أنه ليس المراد من التكرار هنا معناه الحقيقي: وهو إعادة الفعل الأول، فإن ذلك غير ممكن من المكَلَّف، (وإنما المراد مثله)[4]».

ولك أن تقول: ما تريد بقولك: ليس المراد إعادة ذلك الفعل الأول؟ أتريد الماهيةَ مع قيد التشخص في الأول، أم الماهية وحدها؟ الأول مسلَّم[5]، والثاني ممنوع؛ لأن الماهية الموجودة في الأول موجودة في الثاني بعينها.

والثالث: أنه يدل على المَرَّة ولا يحتمل التكرار، وإنما يُحْمل عليه بدليل. ونقله الشيخ أبو إسحاق عن أكثر أصحابنا، وأبي حنيفة[6]، وأكثر الفقهاء، وعن اختيار شيخه القاضي أبي الطيب، والشيخ أبي حامد[7].

---

(١) انظر: الكاشف ٣/٢٨٨.

(٢) في (غ): «الأصحاب للشافعي».

(٣) انظر: اللمع ص١٤، شرح اللمع ١/٢٢٠، البرهان ١/٢٢٤، الإحكام ٢/١٥٥، نفائس الأصول ٣/١٢٩١، بيان المختصر ٢/٣٩، البحر المحيط ٣/٣١٣.

(٤) عبارة «نهاية الوصول» ٣/٩٢٢: «بل المراد منه: تحصيل مثل الفعل الأول». وانظر: كشف الأسرار ١/١٢٢.

(٥) أي: يستحيل إعادته.

(٦) لم أجد أحداً من الحنفية عزى هذا القول لأبي حنيفة رضي الله عنه.

(٧) أي: أبي حامد الإسفراييني. انظر: شرح اللمع ١/٢٢٠.

ونقل بعض الشارحين تبعاً للأصفهاني في «شرح المحصول» عن الآمدي أنه قال: وإليه ميل إمام الحرمين (والواقفية. ثم خَطَّأ هذا الشارحُ الآمديَّ: بأن إمام الحرمين)[1] إنما يرى الوقف، ولا يَقْضي في الزيادة بنفي ولا إثبات[2].

واعلم أن الآمدي لم ينقل في «الإحكام» عن إمام الحرمين إلا الوقف[3]، كما هو الواقع، وهذه عبارة الآمدي:

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) يعني: لا يقول في الزيادة على المرة بنفي ولا إثبات؛ لأنه قائل بالوقف، وثبوت المرة الواحدة عند الواقفية ليس مستفاداً من الأمر بالذات - كما هو قول مَنْ ينفي الزيادة على المرة - بل من ضرورة إيجاد الماهية كما سبق بيانه.

(٣) أي: الوقف في الزيادة على المرة الواحدة؛ لأن المرة الواحدة من ضرورة إدخال الماهية في الوجود. فقول إمام الحرمين يقارب القول الأول المختار، والفرق بين قوله والقول الأول: أنه يتوقف في الزيادة فلم يقض فيها بنفي ولا إثبات، والقول الأول لا يجعل المرة أو التكرار من معنى اللفظ، بل اللفظ يدل على الطلب فقط، والمرة ضرورية لتحقق الطلب، لا لكون اللفظ يدل عليها بذاته. فأصبح الفرق بين القولين لفظياً. يقول إمام الحرمين في البرهان ١/٢٢٩: «فإن قيل: فما المختار، وقد أبطلتم بزعمكم مسلك الفريقين، وليس بين النفي والإثبات مرتبة؟ قلنا: الصيغة المطلقة تقتضي الامتثال، والمرة الواحدة لابد منها، وأنا على الوقف في الزيادة عليها، فلست أنفيه، ولست أثبته، والقول في ذلك يتوقف على القرينة». وقد زعم الإسنوي رحمه الله تعالى أن مذهب إمام الحرمين هو التوقف، أي: التوقف عن المرة والتكرار، فلا يدل على المرة أو التكرار إلا بالقرينة، وهذا هو المذهب الرابع في ترتيب المصنف والشارح، وسيأتي ذكره بعد قليل، وعجيب من الإسنوي هذا، وهو رحمه الله تعالى إمام في التحقيق. قال في نهاية السول ٢/٢٧٥: «واختار إمام الحرمين التوقف، ونقل عنه ابن الحاجب المذهب الأول تبعاً للآمدي، وليس كذلك فافهمه»، وكذا قال =

ومنهم[1] مَنْ نفى احتمال التكرار، وهو اختيار أبي الحسين البصري وكثير من الأصوليين. ومنهم مَنْ توقف في الزيادة ولم يقضِ فيها بنفي[2] ولا إثبات. وإليه ميل إمام الحرمين والواقفية[3]. انتهى. والظاهر أن نسخةَ الأصفهانيِّ وكذلك هذا الشارحِ من «الإحكام» سقيمةٌ، سقط منها من قوله: «ومنهم» إلى قوله: «وإليه»[4] وهذه النسخة التي عندي صحيحة مقروءة على الآمدي وعليها خطه.

= في التمهيد ص٢٨٢، ٢٨٣، وما حكاه عن ابن الحاجب في نقله عن إمام الحرمين صحيح، انظر: نهاية الوصول ٢/٣١، أما أن ابن الحاجب تبع الآمدي في هذا فليس كذلك، وعبارة الآمدي كما هي في الأصل هنا تخالف ما ذكره، ولعل الإسنوي لم يراجع «الإحكام»، بل اعتمد على غيره. وأَعْجَبُ من خطأ الإسنوي خطأُ الدكتور محمد حسن هيتو في تحقيقه «للتمهيد» ص٢٨٣، إذ زعم أن الإسنوي تبع في وَهَمه هذا الأصفهاني شارح المحصول، مع أن وَهَم الأصفهاني ومن تبعه في أن الآمدي نسب لإمام الحرمين القول بإفادة الأمر المطلق للمرة الواحدة دون التكرار، وهو القول الثالث هنا، والإسنوي وَهِم في أن ابن الحاجب تبع الآمدي في نسبة القول الأول لإمام الحرمين، لا الثالث، فلا علاقة لوَهَم الإسنوي بوهم الأصفهاني.

(١) أي: من القائلين بدلالة الأمر للمرة الواحدة، إذ العبارة في الإحكام (٢/١٥٥) هكذا: «وذهب آخرون إلى أنه للمرة الواحدة، ومحتمل للتكرار، ومنهم من نفى احتمال التكرار... ».

(٢) في (ت): «بمنع ».

(٣) انظر: الإحكام ٢/١٥٥.

(٤) فتكون العبارة في هذه النسخة السقيمة هكذا: «وذهب آخرون إلى أنه للمرة الواحدة، ومحتمل للتكرار... وإليه ميل إمام الحرمين والواقفية»، والنقاط الثلاث وضعتها إشارة إلى الجملة الساقطة.

واعلم أن صفي الدين الهندي نقل عن أبي الحسين وكثيرٍ من الأصوليين المذهبَ المختار[1]، وهو خلافُ ما نقله عنه الآمدي كما رأيت. والذي رأيته في «المعتمد» يقتضي موافقةَ ما نقله الهندي أو يُصَرِّح[2]، بل لم يحك هذا القول الذي نقله عنه الآمدي بالأصالة[3].

والرابع: التوقف. قالوا: وهو محتمل لشيئين:

أحدهما: أن يكون مشتركاً بين التكرار [ص١/٣٤٦] والمرة، فيَتَوقَّفُ إعمالُه في أحدهما على قرينة. وهذا قد[4] صرح بحكايته صاحب الكتاب في كتابه «المرصاد» الذي وضعه على مختصر ابن الحاجب.

والثاني: أنه لأحدهما[5] ولا نعرفه، فيُتَوَقَّف لجهلنا بالواقع.

ولقائل أن يقول: وَضْعُه للمرة وللتكرار كلٌّ منهما على حِدَته - وَضْعٌ للنقيضين؛ لأن التكرار وحده مع المرة وحدها مما لا يجتمعان، إذ لا تجتمع الوَحْدة بقيد الوحدة مع الكَثْرة، ولا يرتفعان؛ إذ هو مأمور بشيء لا يخرج ذلك الشيء عن أحدهما. ثم إن الوضع للنقيضين على رأي الإمام ومَنْ نحا

(١) وهو المذهب الأول. انظر: نهاية الوصول ٩٢٣/٣.

(٢) انظر: المعتمد ٩٨/١.

(٣) أي: لم يحك أبو الحسين في ضمن ذكره الأقوال في المسألة - قولَ من يقول: إن الأمر المطلق يفيد المرة، ولا يحتمل التكرار. بل حكى قولين: قول من يقول: إن ظاهره يفيد التكرار. وقول من يقول: إنه يفيد إيقاع الفعل فقط، والمرة الواحدة ضرورية لذلك. وعلى هذا فيكون نَقْلُ الآمدي عنه هذا القول، وعَزْوُه إليه - وَهَماً ظاهراً.

(٤) سقطت من (ت).

(٥) أي: هو حقيقة في أحدهما.

نحوه ممتنع، فكيف يتجه ممن [ك/١٩٢] يعتقد اعتقاده، أن يجعل التوقف محتملاً له[١]!

وفي المسألة مذهب خامس حكاه صفي الدين الهندي عن عيسى ابن أبان[٢]: أنه إنْ كان فِعْلاً له غاية يمكن إيقاعه في جميع المدة فيلزمه في جميعها، وإلا فيلزمه الأقل[٣][٤].

قال: (**لنا: تقييده بالمرة والمرات من غير تكرير ولا نقض، وأنه ورد مع التكرار وعدمه، فيجعل حقيقة في القدر المشترك: وهو** [ت١/١٣٥] **طلب الإتيان به؛ دفعاً للاشتراك والمجاز** [غ١/١٢١]. **و**[٥]**أيضاً لو كان للتكرار لعم الأوقات، فيكون تكليفاً بما لا يطاق، وينسخه كلُّ تكليفٍ**

---

(١) المعنى: أن وضع اللفظ للنقيضين عند الإمام ومَنْ نحا نحوه ممتنع، فكيف ساغ للإمام أن يُعَلِّل التوقف بأنه يحتمل أن يكون بسبب الاشتراك بين المرة والتكرار، والمرة والتكرار نقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان، فكيف يجعل الإمام هذا محتملاً، مع أن مذهبه في الوضع يمنع من هذا!. انظر: المحصول ١/ق٢/١٦٣.

(٢) هو عيسى بن أبان بن صَدَقَة، أبو موسى، الإمام الكبير، وفقيه العراق، وقاضي البصرة. تفقَّه على محمد بن الحسن الشيبانيّ، وله تصانيف وذكاءٌ مفرط، وفيه سخاءٌ وجود زائد، وكان يقول: «والله لو أُتِيتُ برجلٍ يفعل في ماله كفِعْلي لَحَجَرْتُ عليه». توفي - رحمه الله - سنة ٢٢١هـ. انظر: تاريخ بغداد ١١/١٥٧، سير ١٠/٤٤٠، الجواهر المضيّة ٢/٦٧٨، الفوائد البهية ص١٥١.

(٣) يعني: وإن لم يكن له غاية فيلزمه الأقل وهي المرة الواحدة.

(٤) انظر: نهاية الوصول ٣/٩٢٤، ٩٢٥، ولعل صفي الدين الهندي نقل هذا المذهب من «ميزان الأصول» للسمرقندي ص١١٣.

(٥) سقطت الواو من (ت).

بعده لا يجامعه).

استدل على المختار بأوجه:

أحدها: أنه لو كان الأمر المطلق دالاً على المرة لكان تَقَيُّدُه بها تكراراً، وبالمرات نقضاً. ولو كان دالاً على التكرار لكان تقييده بالمرات تكراراً، وبالمرة نقضاً. والملازمة بَيِّنة، واللازم[1] باطلٌ؛ لصحة قولنا: افعل ذلك مرة، وافعل ذلك مرات، وليس فيه تكرار ولا نقض.

ولا يخفى عليك أن هذا الوجه ليس حجةً إلا على مَنْ يَدَّعِي أنه نَصٌّ في المرة الواحدة ولا يحتمل التكرار، أو مَنْ[2] يدعى العكس. أما مَنْ يدعي التوقفَ أو الظهورَ في أحدهما[3] ـ فلا يصلح حجة عليه[4].

الثاني: أنه ورد للتكرار شرعاً، مثل: (قوله تعالى)[5]: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾[6]، و﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾[7]. وعُرْفاً، مثل: قول القائل لغيره: احفظ دابتي، وأحسن إلى الناس.

وورد للمرة شرعاً، كآية الحج والعمرة[8]. وعُرْفاً، مثل: ادخل الدار.

---

(١) وهو التكرار والنقض.

(٢) في (ت): «ومن».

(٣) أي: يدعي أن الظاهر هو التكرار ويحتمل المرة، أو العكس.

(٤) لأن المتوقف ومَنْ يقول بالظهور لا يمتنع عندهما حَمْلُه على المرة أو التكرار بالتقييد.

(٥) سقطت من (غ).

(٦) سورة البقرة: الآية ٤٣. وفي النسخ: «أقيموا» بدون الواو، ولا توجد آية بذلك.

(٧) سورة البقرة: الآية ١٨٣.

(٨) وهي قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾.

وقول السيد لعبده: اشتر اللحم. فحينئذٍ إما[1] أن يكون حقيقةً فيهما فيلزم الاشتراك، أو في أحدهما فيلزم المجاز، والمجاز [ص١/٣٤٧] والاشتراك على خلاف الأصل، فيكون للقدر المشترك بينهما: وهو طلب الإتيان بالمأمور به[2]، وذلك أعم من أن يكون في المرة الواحدة أو المرات، وحينئذٍ لا يدل على أحدهما بخصوصه إلا بقرينة.

وهذا الدليل قد استعملوه في مواضع عديدة، وبعض المتأخرين من الأصوليين كالنقشواني وغيره قد ضعفوه، فقالوا[3]: إذا كان موضوعاً للقدر المشترك: الذي هو مطلق الطلب، ثم استعمل في طلب خاص[4] فقد استعمل في غير ما وضع له؛ لأن الأعم مغاير للأخص، لكنه مشتمل على ما وضع له[5] فيكون[6] مجازاً[7]. وأيضاً فإن[8] الألفاظَ موضوعةٌ بإزاء المعاني الذهنية على رأي الإمام وأتباعه، فإذا استعمل فيما تَشَخَّصَ منها في الخارج يكون مجازاً؛ لأنه غير ما وضع له[9]. فتقرر أن استعمال الأمر في

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) سقطت من (ص).

(٣) في (ت): «قالوا».

(٤) أي: المرة أو المرات.

(٥) أي: لكن الأخص مشتمل على ما وضع له العام؛ لأن حقيقة الأخص مشتملة على العام وزيادة.

(٦) في (ص): «فيجوز».

(٧) أي: فيكون استعمال الأعم في الأخص مجازاً.

(٨) سقطت من (غ).

(٩) المراد بالمعاني الذهنية المعاني الكلية العامة التي لا وجود لها في الخارج، وإنما =

المقيَّد بالتكرار وبالمرة مجاز لما قلناه[1].

وهذا بحث صحيحٌ مطرد في كل أعم استعمل في أخص، وبعضهم يفصِّل فيه فيقول: إن استعمل فيه باعتبار ما فيه من القدر الأعم فهو حقيقة، وإن استعمل فيه باعتبار خصوصه فهو مجاز[2].

وهذا التفصيل لا حاجة إليه؛ لأنه إذا استعمل فيه باعتبار ما فيه من القدر الأعم لا يخرج عن كونه استعمل العام في الخاص[3]. وقوله:

= وجودها في الذهن، فالألفاظ موضوعة لتلك المعاني الذهنية، فإذا استُعْمل اللفظ في المعاني الخاصة التي تكون متشخصة في الخارج، وهي (أي: المعاني الخاصة) أفراد المعاني الذهنية العامة ـ فإن هذا الاستعمال يكون مجازاً؛ لأن اللفظ قد استعمل في غير ما وضع له، فهو وضع للمعاني العامة. واستُعْمل في المعاني الخاصة.

(١) أي: لما قلناه من أن استعمال الأعم في الأخص مجاز، ولما قلناه أيضاً عن الإمام من أن الألفاظ وُضعت للمعاني الذهنية العامة، ولم توضع للمعاني الخارجية الخاصة (أي: المتشخصة في الخارج)، فالأمر معناه الذهني: هو مطلق الطلب، فإذا قُيِّد الأمر بأنه للتكرار فهو فَرْدٌ من أفراد المعنى الذهني، وكذا إذا قُيِّد الأمر بأنه للمرة فهو فرد من أفراد المعنى الذهني، فيكون استعمال الأمر مقيداً بالمرة أو بالتكرار مجازاً؛ لأنه استعمال للفظ في غير ما وُضع له. قال الإسنوي رحمه الله تعالى في نهاية السول ٢/٢٧٧: «ففر من مجازٍ واحد، فوقع في مجازين»، أي: فَرَّ القائل بأن الأمر يدل على مطلق الطلب من مجاز واحد، ووقع في مجازَيْن.

(٢) أي: إن استعمل اللفظ في المعنى الخاص (وهي الأفراد الخارجية) باعتبار أن القدر المشترك الأعم موجود فيه ـ فهو حقيقة؛ لأن اللفظ استعمل من حيث وجود المعنى الأعم لا الأخص. وإن استُعمل اللفظ في المعنى الخاص باعتبار خصوصه لا باعتبار أن القدر المشترك موجود فيه ـ فهو مجاز؛ لأن اللفظ استُعْمِل من حيث المعنى الخاص لا المعنى العام الموجود في الخاص، فهو استعمالٌ للفظ في غير ما وُضع له.

(٣) يعني: فهو مجاز وإن استعمل العام في الخاص باعتبار القدر الأعم الموجود في الخاص.

«باعتبار» سببٌ في الاستعمال، فهو كاستعمال الأسد في الشجاع باعتبار الشجاعة. وإن أراد بقوله: «باعتبار» أنه لم يستعمل إلا في الأعم فذلك إحالة لفرض المسألة؛ لأن فرض المسألة أنه استعمل في الأخص[(١)].

الثالث: وهو دليل على ضعف القول بالتكرار، أنه لو كان مقتضياً للتكرار لعم جميع الأوقات حتى يجب فعل المأمور به فيها؛ وذلك لعدم أولوية وقتٍ دون وقت، لكنه لا يعم جميع الأوقات؛ لوجهين:

أحدهما: أنه لو عَمَّها للزم وقوع التكليف بما لا يطاق[(٢)].

والثاني: أنه يلزم أن ينسخه كل تكليف يأتي بعده لا يمكن مجامعته له في الوجود[(٣)]؛ وذلك لأن الأمر الأول قد استوعب جميع الأوقات بفعل[(٤)] المأمور به، والثاني[(٥)] يقتضي الإتيان بالمأمور به، (والإتيان بالمأمور به أولاً

---

(١) يعني: إن أراد المفصِّل بقوله: باعتبار كذا، وباعتبار كذا، أن اللفظ العام لم يُستعمل إلا في المعنى الأعم، فهذا يبطل المسألة المفروضة؛ لأن المسألة مفروضة في استعمال العام في المعنى الأخص لا الأعم. والمقصود أنه لا يجوز أن يقصد بهذا الترديد الذي قاله: أنه لم يستعمل إلا في المعنى الأعم؛ لكون المسألة مفروضة في المعنى الأخص.

(٢) لأن المكلف لا يستطيع أن يفعل المأمور به في كل أوقاته، فهو يحتاج إلى الراحة والنوم، وقضاء الحاجة، والأكل والشرب، ونحو هذا.

(٣) وذلك كالأمر بالصلاة أولاً، ثم الأمر بالزكاة والحج والجهاد وكسب النفقة الواجبة بعد الأمر الأول.

(٤) في (غ)، و(ك): «لفعل».

(٥) أي: الأمر الثاني.

لا يمكن مع الإتيان بالمأمور[1] به ثانياً)[2]، فيرتفع وجوبه[3]؛ لعدم إمكان فعله، فيلزم النسخ وهو باطل [ك/١٩٣] قطعاً؛ لأن الأمر ببعض الصلوات ليس نسخاً لغيرها[4]، والأمر بالحج ليس نسخاً [ص١/٣٤٨] للصلاة، فثبت[5] ما قلناه: من أنه لا يعم كل الأوقات، وحينئذ لا يكون مقتضياً للتكرار[6].

وإنما قيَّد المصنف بقوله: «**لا يجامعه**» ؛ ليحترز عما يجتمع معه، كالصوم مع الصلاة[7].

وفي هذين الوجهين نظر:

أما **الأول**: فلأن القائل بالتكرار يشترط الإمكان كما تقدم[8].

وأما **الثاني**: فلأن النسخ إنما يلزم إذا كان الأمر الثاني مطلقاً غير

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) سقطت من (ص).

(٣) أي: وجوب الأول.

(٤) أي: الأمر بصلاة الظهر ليس نسخاً لصلاة الفجر، والأمر بصلاة العصر ليس نسخاً لصلاة الظهر، وهكذا. فليس الأمر ببعض الصلوات أمراً باستيعاب جميع الأوقات فيها، وإلا لأدى إلى النسخ.

(٥) في (ت): «فيثبت».

(٦) سقطت من (ص).

(٧) فالصوم يجتمع مع الصلاة، لأنه يمكن أن يكون الإنسان صائماً ومصلياً، لكن لا يمكن أن يكون مزكياً ومصلياً ومجاهداً في وقت واحد، وهكذا.

(٨) فخرج تكليف ما لا يطاق.

مخصَّص[1] ببعض الأوقات شرعاً أو عقلاً، ومثل هذا غير واقعٍ في الشرع، ولو وقع[2] لالتزم الخصمُ وقوعَ النسخ. وأما إذا كان الأمر الثاني مخصوصاً ببعض الأوقات فلا يلزم منه نسخ الأول بل تخصيصه، ولا امتناع في ذلك، على أنه غير واقع على الوجه المفروض[3].

قال: (قيل[4]: تمسك الصديق ﷺ على التكرار بقوله: ﴿وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾، ولم يُنْكَر عليه. قلنا: لعله عليه الصلاة والسلام بَيَّن تكراره. قيل: النهي يقتضي التكرار فكذا الأمر. قلنا: الانتهاء أبداً ممكن[5] دون الامتثال. قيل: لو لم يتكرر لم يرد النسخ. قلنا: وروده قرينة التكرار).

احتج مَنْ ذهب إلى أنَّ الأمر يفيد التكرار بثلاثة أوجه:

أحدها: أن أبا بكرٍ الصديق ﷺ تمسك على أهل الردة في[6] وجوب

---

(١) في (ك): «مختص».

(٢) أي: لو وقع الثاني مطلقاً غير مخصَّص.

(٣) فهذا ردٌّ جدلي؛ لأن الخصم سلّم أن الأمر الأول للتكرار المستوعب لجميع الأوقات بشرط الإمكان، ولكن لم يسلم مع ذلك وقوع النسخ؛ لأن الأمر الثاني لابد أن يكون مُخَصَّصاً ببعض الأوقات غير مطلق، فيكون الأمر الثاني مخصِّصاً للأول لا ناسخاً، وكذا كل الأوامر التي تكون بعد الأمر الأول المستوعب لجميع الأوقات، هي مُخَصِّصات للأول لا ناسخة. وهذه الصورة المفروضة غير واقعة؛ لأنه ليس هناك أمر مستغرق لجميع الأوقات، بل لابد أن يقيده الشرع أو العقل، فدعوى النسخ ودعوى التخصيص فرضيتان لا حقيقيتان. انظر: نفائس الأصول ١٢٩٣/٣.

(٤) سقطت من (ص).

(٥) في (ت) و(غ): «يمكن».

(٦) في (ص): «من». وهو خطأ.

تكرار الزكاة بقوله تعالى: ﴿وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾[1][2]، ولم يُنْكِر عليه أحدٌ من الصحابة، فدل على انعقاد الإجماع على أن الأمر للتكرار.

والجواب بعد تسليم أن الإجماعَ السكوتي إجماعٌ: أنه لعل النبيَّ ﷺ بَيَّن للصحابة رضي الله عنهم أنَّ قوله: ﴿وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ يفيد التكرار، فتمسك الصديق رضوان الله عليه بها[3] مُسْتَنِداً إلى ما بَيَّنه (عليه السلام)[4][5] [غ/١٢٢/١]، وهذا وإن كان خلاف الأصل؛ إذِ الأصل أنه

---

(١) سورة البقرة: الآية ٤٣.

(٢) في صحيح مسلم ١/٥١ ـ ٥٢، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله محمد رسول الله، ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة، رقم ٢٠، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: لما تُوفِّي رسول الله ﷺ واستخلف أبو بكرٍ بعده، وكفر مَنْ كفر مِنَ العرب، قال عمر بن الخطاب لأبي بكر: كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فمَنْ قال لا إله إلا الله ـ فقد عصم مني مالَه ونفسَه إلا بحقه، وحسابه على الله. فقال أبو بكر: والله لأقاتلن مَنْ فَرَّق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاةَ حقُّ المال...» الحديث. فقول أبو بكر رضي الله عنه: والله لأقاتلن مَنْ فرق بين الصلاة والزكاة ـ إشارة إلى الآية: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾، فمن أقام الصلاة ولم يؤت الزكاة فقد فرَّق بينهما، والآية آمرة بهما.

(٣) سقطت من (ت).

(٤) في (غ): «النبي ﷺ».

(٥) أخرج أبو داود بسنده عن عبد الله بن معاوية الغاضري قال: قال النبي ﷺ: «ثلاثٌ مَنْ فعلهنَّ فقد طَعِم طعْم الإيمان: من عبد الله وحده وأنه لا إله إلا الله، وأعطى زكاة ماله طيبةً بها نفسه رافداً عليه كل عام...» الحديث. انظر: سنن أبي داود ٢/٢٤٠، كتاب الزكاة، باب في زكاة السائمة، حديث رقم ١٥٨٢. وأخرجه الطبراني في =

لم يُبَيِّن، لكن يجب المصير إليه جمعاً بين الأدلة.

وقد يجاب: بأن أمر الصلاة والزكاة والصوم معلومُ التكرار بالضرورة من دين محمد عليه السلام. أو بأن هاهنا مع صيغة الأمر غيرُها، وهو أن القاعدة تكررُ[1] الحكمِ بتكرر سببه، وسبب وجوب الزكاة نِعْمة المِلْك، فلما تكررت تكرر وجوب الزكاة، وهذا مُقْتَضٍي[2] للتكرار غير الأمر.

وثانيها: أن النهي يقتضي التكرار فكذلك الأمر قياساً عليه، والجامع: كونُ كل منهما للطلب.

والجواب: أنه [ص١/٣٤٩] يمكن الانتهاء عن الشيء دائماً؛ لأن فيه بقاءً على العدم، وأما امتثاله أبداً - أعني: استعماله دائماً - فغير [ت١/١٣٦] ممكن.

وهذا الجواب من المصنف ربما يُفْهِم اختيارَه أن النهي يقتضي التكرار بلا خلاف، وقد صَرَّح بعد ذلك بأن النهي كالأمر (في التكرار وعدمه. ثم لك أن تقول: في هذا الجواب نظرٌ؛ لأن مَنْ قال: الأمر)[3] يقتضي التكرار اشترط الإمكان كما سبق، فامتثال الأمر (أبداً حينئذ)[4] كالانتهاء أبداً من حيث الإمكان، فالصواب في الجواب أن يقال: هذا إثبات اللغة

= المعجم الصغير ٢٠١/١. وساقه ابن الأثير في أسد الغابة ٢٩١/٣ - ٢٩٢، وقال: أخرجه الثلاثة. قال الحافظ في تلخيص الحبير (١٥٥/٢) بعد ذكره رواية أبي داود: «ورواه الطبراني وجَوَّد إسناده، وسياقه أتم سنداً ومتناً».

(١) في (ت): «تكرار».

(٢) في (غ)، و(ك): «مقتضٍ».

(٣) سقطت من (ت).

(٤) في (ت) و(غ): حينئذٍ أبداً».

بالقياس، وليس بصحيح. سَلَّمنا صحته، لكنا[1] لا نسلم أن النهي يقتضي التكرار، بل هو على وَزَان الأمر. سلمنا أنه يقتضي التكرار، لكن مقتضى الأمر إيجاد[2] المأمور به، وذلك يصدق بمرةٍ واحدة، بخلاف النهي فإنه لما كان مقتضاه الكفَّ عن المنهي عنه لم يتحقق ذلك إلا بالامتناع المستمر.

وثالثها: أنه لو لم يدل على التكرار ودَلَّ على المرة لم يرد النسخ؛ لأن وروده إما بَعْدَ فعْلِها وذلك محال؛ إذ لا تكليف[3]. وإما قبله وهو يدل على البداء، أي: ظهور المصلحة بعد خفائها، وذلك محال على الله سبحانه وتعالى، وورود النسخ جائز فدل على أنه للتكرار.

والجواب: أن النسخ لا يجوز وروده عليه، فإنْ ورد صار ذلك قرينة في أنه كان المراد به[4] التكرار، وحَمْلُ الأمر على التكرار لقرينةٍ جائز[5][6].

---

(١) في (ص) : «لكن».

(٢) في (ت)، و(ص): «اتحاد». وهو خطأ.

(٣) أي: لا تكليف بعد فعل المأمور به مرةً واحدة؛ لأن المرة الواحدة المأمور بها قد تحققت فلا يمكن نسخها.

(٤) سقطت من (ت).

(٥) ذكر هذا الجواب الإمام في المحصول ١/ق٢/١٧٦، وللإسنوي على هذا الجواب ثلاثة اعتراضات، انظرها في نهاية السول ٢/٢٨٠.

(٦) ظاهر هذا الجواب أن معرفة التكرار إنما حصلت بورود النسخ، فيلزم من هذا أن يكلف بالتكرار من غير علمٍ به؛ إذ العلم حاصل بعد ورود النسخ، وهذا باطل. وهذا أحد اعتراضات الإسنوي الثلاث. ولعل الأقرب أن يقول: فإن ورد النسخ صار ذلك دليلاً في أن المراد بالأمر التكرار. أي: الظن الحاصل بالقرينة السابقة للنسخ، أصبح يقيناً بالنسخ.

قال: (قيل: حُسْنُ الاستفسار دليل الاشتراك[1]. قلنا: قد يستفسر عن أفراد المتواطئ).

احتج مَنْ قال باشتراك الأمر بين [ك/١٩٤] التكرار والمرة: بأنه يحسن الاستفهام فيه، فيقال: أردتَ بأمْرِكَ فِعْلَ مرةٍ واحدة أو أكثرَ؟ وحُسْن الاستفهام[2] دليل الاشتراك[3].

والجواب: أنَّ مُدَّعانا التواطؤ[4]، ويجوز الاستفسار عن أفراد المتواطئ، كما إذا قلت: اضرب إنساناً[5] فإنه يَحْسُن أن يقال: عَمْراً أم زيداً؟ أو أعتق[6] رقبة. فإنه يجوز أن يقال: مؤمنةً أم كافرة؟

وقد تم شرح ما في الكتاب، وليس فيه تَعَرُّضٌ لشيءٍ مِنْ شُبَه القائلين بالمرة:

ومنها: أن مَنْ قال لغيره: ادخل الدار. فدخل مرةً - عُدَّ ممتثلاً.

ومنها: لو قال لوكيله: طَلِّق زوجتي - لم يملك أكثر من واحدة.

---

(١) في (غ): «للاشتراك».

(٢) في (ت): «الاستفسار».

(٣) في (غ): «للاشتراك».

(٤) أي: مدعانا بأن الأمر يدل على الطلب، وهو كلي متواطئ؛ إذ كل من المرة والتكرار متساوٍ في معنى الطلب.

(٥) فإنسان كلي متواطئ؛ لأن صِدْقَه على أفراده بدرجة واحدة، إذ الكل متساوٍ في الإنسانية.

(٦) في (ص) و(غ)، و(ك): «وأعتق».

ومنها: لو قيل: صام زيد ـ صَدَق بمرةٍ، فَلْيَكُنْ مثله في الأمر [ص١/٣٥٠].

والجواب عن الأول[1]: أنَّ ذلك إنما يدل على أن الأمرَ غيرُ ظاهر في التكرار، لا على امتناع احتماله. ولهذا لو قيل: ادخل مِرَاراً ـ صَحَّ، ولو عَدَم الاحتمالُ (لم يصح هذا التفسير. وهو الجواب عن: طَلِّق زوجتي؛ وذلك لعدم ظهور الأمر فيما عدا الواحدة؛ لا لعدم الاحتمال)[2] لغة.

و[3]الجواب عن الثالث: أنه قياس في اللغة فلا يقبل[4].

فائدة:

استحباب إجابة المؤذن هل هو مختص بالمؤذن الأول، حتى لو سمع ثانياً فلا يُسْتَحبُّ إجابته؟

يظهر تخريج المسألة على أن[5] الأمر هل يقتضي التكرار؟ وقد حكى النووي[6] في «شرح مسلم» عن حكاية القاضي عياض[7] ـ اختلافَ العلماء في هذه المسألة[8]، وحكى بعضهم عن الشيخ عز الدين ابن

---

(١) وهو قوله لغيره: ادخل الدار.

(٢) سقطت من (ت).

(٣) سقطت الواو من (ص).

(٤) أي: قياس الأمر على الماضي في قوله: صام زيد.

(٥) سقطت من (ت).

(٦) في (ت): «النواوي».

(٧) انظر: الديباج المذهب ٢/٤٦، تذكرة ٤/١٣٠٤، وفيات ٣/٤٨٣.

(٨) عبارة القاضي عياض التي نقلها النووي رحمهما الله تعالى: «... واختلفوا هل =

عبدالسلام أنه قال: يجيب كلٍ[1] واحدٍ؛ لتعدد السبب[2][3].

قال: (الخامسة: المعلَّق بشرط أو صفة مثل: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾[4] ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا﴾[5] ـ لا يقتضي التكرارَ لفظاً، ويقتضيه قياساً. أما الأول[6]: فلأن ثبوت الحكم مع الصفة أو الشرط[7]

= يقوله عند سماع كل مؤذن، أم لأول مؤذن فقط». انظر: شرح مسلم ٤/٨٨.

(١) في (غ): «لكل».

(٢) انظر: «فتاوى» العز ابن عبد السلام ص٤٩٤، ونصُّ كلامه: «وإذا أذَّن المؤذنون معاً كفتهم إجابة واحدة، وإن أذنوا مرتين أجاب كلٌّ واحد إجابة؛ لتعدد السبب. وإجابة الأول أفضل، إلا في الصبح والجمعة، فإن الإجابة لا تزيد على إجابة الثاني للاتفاق على أنهما مشروعان». وقال النووي في المجموع ٣/١١٩: «إذا سمع مؤذناً بعد مؤذن هل يختص استحباب المتابعة بالأول، أم يستحب متابعة كلِّ مؤذن؟ فيه خلاف للسلف حكاه القاضي عياض في شرح صحيح مسلم، ولم أرَ فيه شيئاً لأصحابنا، والمسألة محتملة، والمختار أن يقال: المتابعة سنة متأكدة، يكره تركها؛ لتصريح الأحاديث الصحيحة بالأمر بها، وهذا يختص بالأول؛ لأن الأمر لا يقتضي التكرار، وأما أصل الفضيلة والثواب في المتابعة فلا يختص، والله أعلم». وانظر: التمهيد ص٢٨٣، فتح الباري ٢/٩٢، الأشباه والنظائر للشارح ٢/١١٥.

(٣) انظر مسألة اقتضاء الأمر المطلق للتكرار أو عدمه في: المحصول ١/ق٢/١٦٢، التحصيل ١/٢٨٧، الحاصل ١/٤٢١، نهاية الوصول ٣/٩٢٢، نهاية السول ٢/٢٧٤، السراج الوهاج ١/٤٦٧، شرح التنقيح ص١٣٠، نهاية الوصول ٢/٣١، إحكام الفصول ص٢٠١، تيسير التحرير ١/٣٥١، فواتح الرحموت ١/٣٨٠، شرح الكوكب ٣/٤٣.

(٤) سورة المائدة: الآية ٦.

(٥) سورة المائدة: الآية ٣٨.

(٦) وهو عدم اقتضائه للتكرار لفظاً.

(٧) في (ت): «والشرط».

يحتمل التكرار وعدمه؛ ولأنه لو قال: إنْ دخلتِ الدارَ فأنتِ طالقٌ - لم يتكرر. وأما الثاني[1]: فلأن الترتيب[2] يفيد العلية، فيتكرر الحكم[3] بتكررها، وإنما لم يتكرر الطلاق[4] لعدم اعتبار تعليله)[5].

الأمر المُعَلَّق بشرطٍ أو صفةٍ هل يقتضي تكرار المأمور به بتكررهما؟ مَنْ قال: الأمر المطلق يقتضي التكرار - فهو هنا أولى[6]. ومَنْ قال: لا يقتضيه اختلفوا هنا. ولابد من تحرير محل النزاع قبل الكلام فيها، فنقول: قال الآمدي ومَنْ تبعه: ما عُلِّق المأمورُ به من الشرط أو الصفة إما أن يكون ثبت كونه علةً لوجوب الفعل[7]، مثل: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا﴾[8]، وقولنا: إنْ كان هذا المائع خمراً فهو حرام - فإنَّ الحكم يتكرر بتكرره اتفاقاً[9]. وإن لم يثبت كونه علةً، بل تَوَقَّفَ الحكم عليه من غير تأثيرٍ له،

---

(١) وهو اقتضاؤه للتكرار قياساً.

(٢) أي: ترتيب الحكم على الصفة أو الشرط.

(٣) سقطت من (غ).

(٤) في قوله: إن دخلتِ الدار فأنتِ طالق.

(٥) أي: لعدم اعتبار تعليل الطلاق.

(٦) هذا ما ذكره عامة الأصوليون. انظر: نهاية السول ٢/٢٨٢، ٢٨٣، شرح التنقيح ص١٣١، نفائس الأصول ٣/١٣٠٥، البحر المحيط ٣/١٧٣، المعتمد ١/١٠٦، التلخيص ١/٣٠٩، المحصول ١/ق٢/١٧٩، الإحكام ٢/١٦١، التمهيد لأبي الخطاب ١/٢٠٤.

(٧) أي: الفعل المأمور به، وهو الجلد في آية الزنا مثلاً.

(٨) سورة النور: الآية ٢.

(٩) أي: اتفاقاً بين القائسين. انظر: نهاية الوصول ٣/٩٤٢.

كالإحصان الذي يتوقف عليه الرجم - فهو محل الخلاف[(1)(2)].انتهى. وهو مقتضى كلامِ ابن برهان [غ١٢٣/١] في «الوجيز»، ووافق عليه صفي الدين الهندي مع تمثيله[(3)] للصفة بالسارق والسارقة[(4)].

واعلم أنه مُنَافٍ لكلامِ الإمام والمصنف؛ إذ مقتضى كلامهما أنَّ الخلاف جارٍ مطلقاً[(5)]، ألا تراهما[(6)] وقد مَثَّلا للصفة بقوله: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾[(7)(8)]، مع ثبوت كون السرقة علةً للقطع، وكذلك قولهما في الدليل [ص٣٥١/١] الآتي إن شاء الله تعالى: الترتيب يفيد العلية فيتكرر بتكررها[(9)(10)]. فعندهما أن المانع هنا[(11)] مانع لإفادة ترتيب الحكم على

---

(١) فوجوب الرجم المؤثر فيه الزنا لا الإحصان، لكن الرجم موقوف على الإحصان. فمحل الخلاف هو ما إذا كان الوصف أو الشرط يتوقف عليه الحكم من غيرِ تأثيرٍ له في الحكم، أي: ليس بعلةٍ للحكم.

(٢) انظر: الإحكام ١٦١/٢، والنقل بتصرف من الشارح، وقد وافق ابنُ الحاجب الآمديَّ في هذا التحرير. انظر: بيان المختصر ٣٧/٢.

(٣) في (ص): «تمسكه». وهو خطأ.

(٤) انظر: نهاية الوصول ٩٤١/٣، ٩٤٢، الوصول إلى الأصول ١٤٦/١ - ١٤٧.

(٥) أي: في كل الأحوال، مؤثراً كان أو غير مؤثر، أي: علةً كان أو غير علة.

(٦) أي: الإمام والمصنف.

(٧) سورة المائدة: الآية ٣٨.

(٨) انظر: المحصول ١/ق١٧٨/٢.

(٩) أي: ترتيب الحكم على الوصف يفيد العلية، فيتكرر الأمر بتكرر العلية.

(١٠) انظر: المحصول ١/ق١٨٣/٢.

(١١) أي: المانع من التكرار في الأمر المعلّق.

الوصفِ العلية[1][2].

ويتجه أن يقال في الجمع بين الطريقتين[3]: إنَّ الآمدي ومَنْ سلك طريقه فرضوا الكلام مع مَنْ يعترف بأن ترتيب الحكم على الوصف يفيد العلية[4]، والإمام تكلم في أصل المسألة مع المخالفين في الموضعين. وأما منا

---

(١) في (ت): «العلة».

(٢) أي: عند الإمام والمصنف: أن المانع هنا من التكرار في الأمر المعلَّق مانع من كون ترتيب الحكم على الوصف يفيد العلية، ولذلك لا يتكرر الحكم بتكرر الوصف؛ لأن هذا الوصف ليس بعلة للحكم حتى يتكرر بتكرره.

(٣) في (ت): «الطريقين».

(٤) وهم الجمهور القائلون بالقياس، كما سبق بيانه. انظر: سلم الوصول للمطيعي ٢/٢٨٣. **تنبيه مهم**: قال صاحب «مُسلَّم الثبوت» ١/٣٨٦: «فدعوى الإجماع في العلة كما في المختصر وغيره غلط». ويقصد بالمختصر مختصر ابن الحاجب، قال الشارح صاحب «فواتح الرحموت» ١/٣٨٦: «ولا يصح تغليط مُدَّعي الإجماع بأن الحنفية يقولون: لا يتكرر بتكرر الشرط وإنْ كان علة؛ إذ مقصودهم أنه لا يدل بالوضع، وإنما الدلالة من جهة العقل فقط» أي: من جهة القياس، فالحنفية يقولون بتكرر الحكم مع تكرر علته قياساً لا وضعاً، والمعنى أن الاتفاق الذي حكاه الآمدي وابن الحاجب لا ينبغي خرقه بمخالفة الحنفية؛ لأنهم لا يخالفون، بل ينبغي أن يُخرق بمخالفة مانعي القياس. ومن ثم يتبيَّن خطأ التعليق الذي في «شرح الكوكب» ٣/٤٦؛ إذ زعم المحقِّق أن بعض الحنفية يخالف هذا الاتفاق، ونَقَل كلام الحنفية في ذلك ولم يُدرِك مقصودهم، وأعجب كيف نَقَل كلام صاحب «المسلم» الذي سبق نقلي له، ثم غفل عن تعليق الشارح صاحب «الفواتح» الذي نقلته أيضاً، وهو يلي كلام صاحب «المسلَّم» مباشرةً. ونقل محقِّق «شرح الكوكب» أيضاً كلام الكمال: ابن الهمام ولم يتمه، قال الكمال: قلنا: الشرط هنا علة فيتكرر بتكررها =

= اتفاقاً. اهـ. واكتفى بهذا المحقق. أما العبارة كاملة مع شرحها فهي: (قلنا: الشرط هنا علة فيتكرر) المأمور به (بتكررها اتفاقاً) ضرورة تكرر المعلول بتكرر علته (لا) يثبت عند ذلك التكرار (بالصيغة...).اهـ وواضح أن النص يدل على أن الحنفية لا يخالفون في تكرار الحكم بتكرار علته قياساً، وإنما يمنعون أن يكون التكرار بالصيغة.
وأعجب من خطأ محقّق «شرح الكوكب» خطأ محقق كتاب «التلخيص» ١/٣١٠، إذ نقض الاتفاق على تكرار الحكم المعلق بالعلة بأن عامة الحنفية يخالفون ذلك، ونقول نقولاً عن «كشف الأسرار» لو فهم المقصد منها ـ كما نقلته ـ لما قال هذا.
ومن النقول الموضِّحة لمراد الحنفية ما قاله صاحب «كشف الأسرار» ١/١٢٢، ١٢٣: «وقال بعض مشايخنا: الأمر المطلق لا يوجب التكرار ولا يحتمله، لكن المعلق بشرط كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾، أو المقيد بوصف كقوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾ ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا﴾ ـ يتكرر بتكرره، وهو قول بعض أصحاب الشافعي ممن قال: إنه لا يوجب التكرر ولكن يحتمله. وهذا القول يستقيم على أصلهم؛ لأن الأمر لما احتمل التكرار عندهم كان تعليقه بالشرط أو الوصف قرينة دالة على ثبوت ذلك المحتمل. فأما من قال: إنه لا يحتمل التكرار في ذاته ـ فهذا القول منه غير مستقيم؛ لأنه لا أثر للتعلق أو التقييد في إثبات ما لا يحتمله اللفظ».
والمعنى أن صاحب «الكشف» رحمه الله تعالى يَرُدُّ على بعض الحنفية الذين يقولون بأن الأمر المطلق لا يوجب التكرار (أي: لا يثبت من غير قرينة) ولا يحتمله (أي: لا يثبت بالقرينة)، ثم هم مع ذلك يُثبتون التكرار في الأمر المعلق، وأن اللفظ يفيد ذلك، فيقول بأن هذا لا يستقيم على أصلكم؛ إذ أصلكم أن اللفظ لا يفيد التكرار لا بالقرينة ولا بغيرها، فكيف جعلتم التعليق قرينةً للتكرار! إلى أن قال رحمه الله تعالى: «والمذهب الصحيح عندنا أنه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقاً أو معلقاً بشرط أو مخصوصاً بوصف... ». وهو يعني: أن اللفظ لا يفيد ذلك؛ لأن اللفظ عندهم لمطلق الطلب فقط، أما التكرار للأمر المعلق بالعلة أو الشرط فهو مستفاد من خارج اللفظ؛ أي: من القياس. فثبت أن التكرار للأمر المعلق بالعلة لا خلاف فيه عند من يقول بالقياس، وأن المخالف فيه هو مَنْ يمنع القياس.

في شرح هذا الكتاب للإسفراييني من تخصيص محل الخلاف بما إذا كان لكلٍ مِنَ الشرط والصفة صلاحية العلية[1] - فغير سديد[2].

إذا عرفت هذا ففي المسألة مذاهب:

أحدها: أنه لا يقتضي التكرار[3]. وهو الصحيح عند الشيخ أبي إسحاق الشيرازي [ك/١٩٥][4]، واختاره الآمدي، وابن الحاجب[5].

والثاني: أنه يقتضيه[6]. ولم يزد الآمدي على حكاية هذين المذهبين؛ لأن الثالث مخالف لما قرره مِنْ تخصيص محل النزاع بما ذَكَر.

و[7]**الثالث:** مذهبٌ اقتضاه كلامُ القاضي في «التلخيص»[8] مختصر «التقريب والإرشاد»: وهو أن المعلَّق بشرطٍ لا يقتضي التكرار دون المعلَّق

---

(١) في (ت): «العلة».

(٢) لأن مفهومه أن الحكم المعلّق على الوصف أو الشرط الذي ليس بعلة لا خلاف فيه. وهذا بعيدٌ جداً، بل خطأ واضح.

(٣) أي: لا من جهة اللفظ، ولا من جهة القياس. انظر: نهاية السول ٢/٢٨٣.

(٤) انظر: شرح اللمع ١/٢٢٨.

(٥) انظر: الإحكام ٢/١٦١، بيان المختصر ٢/٣٧، ونسبه أبو الحسين لأكثر الفقهاء. انظر: المعتمد ١/١٠٦، البحر المحيط ٣/٣١٨.

(٦) أي: من جهة اللفظ. انظر: نهاية السول ٢/٢٨٣، وهو قول جمهور المالكية. انظر: شرح التنقيح ص١٣١، نشر البنود ١/١٥٣، نثر الورود ١/١٨٢، وفي البحر المحيط ٣/٣١٩: «قال ابن القطان: قال أصحابنا: هو أشبه بمذهب الشافعي».

(٧) سقطت الواو من (ت).

(٨) سقطت من (ت).

بصفة. قال إمام الحرمين في هذا الكتاب: وهو الذي يصح وارتضاه القاضي[1].

فإنْ قلت: هذا مذهبٌ لا يُعْرف في كتب المتأخرين، فما دَلَّك[2] من كتاب «التلخيص» على وجوده؟

قلت: دَلَّ على ذلك أن القاضي لما ذكر أن المعلَّق بشرطٍ لا يقتضي التكرار، وحَكَى خلافَ الخصوم فيه[3] ـ قال: ومما ذكروه في هذه المسألة أنْ قالوا: الحكم يتعلق بالعلة والشرط، ثم إذا عُلِّق بالعلة تكرر بتكررها، فكذلك إذا عُلِّق بالشرط.

وهذا الذي ذكروه اجتراءٌ منهم بدعوى مجردة، فإننا نقول لهم: خلافنا يؤول إلى صيغة عربيَّة[4]، وقضية مفهومة، وقد أوضحنا مَنْع إثبات اللغة بالمقاييس، ومعظم كلامهم يتردد على القياس، فَلِمَ قُلتم: إن الصيغة (المنبئة عن[5] التعليل تضاهيها الصيغة)[6] المنبئة عن[7] الشرط! فاكتف بذلك،

---

(١) انظر: التلخيص ١/٣١٠.

(٢) في (ت)، و(ك): «فما ذلك». وهو خطأ.

(٣) أي: حكى مخالفة الخصوم القائلين بأن الأمر المعلّق بالشرط يقتضي التكرار.

(٤) في (ت): «غريبة» وهو خطأ.

(٥) في (ص): «المبنية على» وفي (ك): «المثبتة على» والمُثْبت من «التلخيص».

(٦) سقطت من (ت)، و(غ).

(٧) في (ص): «المبنية على» وفي (ت): «المثبتة عن» وفي (ك)، و(غ) مثل (ت)، لكن بدون تنقيط: «المثبتة». والمُثْبت من «التلخيص».

وسنفرق [ت١/١٣٧] بين العلة والشرط في أبواب القياس[(١)]. انتهى كلامه. وهو صريح فيما ذكرناه[(٢)]، وإلا فكان يلتزم[(٣)] المخالفة في العلة كما فعل الغزالي[(٤)]، فإنه فرض المسألة في الشرط، واختار عدم التكرار[(٥)]، ثم أورد من جهة الخصم: أن الحكم يتكرر بتكرر العلة، والشرطُ مثلها، فإنَّ عِلَل الشرع أمارات. وأجاب: بأنَّ العلة (إذا كانت [ص١/٣٥٢] شرعية فلا نسلِّم تكرر الحكم بمجرد إضافة الحكم إليها ما لم تقترن[(٦)(٧)])به قرينة التعبد بالقياس[(٨)].

---

(١) انظر: التلخيص ١/٣١٠ ـ ٣١٢.

(٢) مِنْ أنَّ المعلَّق بشرط لا يقتضي التكرار، دون المعلَّق بصفة.

(٣) في (ت): «يلزم».

(٤) يعني: لو لم يفرِّق القاضي بين الشرط والعلة في اقتضاء التكرار ـ لالتزم مخالفة الخصم في العلة كما خالفه في الشرط، فإنه خالف في الشرط إذ جعله لا يقتضي التكرار، ولو كانت العلة مثل الشرط عنده لالتزم المخالفة فيها أيضاً، لكنه لما لم يقبل إلزام الخصم وقياسه الشرط على العلة ـ دلَّ على أنه غير مخالف للخصم في العلة، بل في الشرط فقط. وهذا لا كالغزالي ـ رحمه الله ـ الذي التزم مخالفة الخصم في العلة كما خالفه في الشرط.

(٥) أي: في الشرط.

(٦) في (غ): «يقترن»، وفي (ص): «يقترف».

(٧) سقطت من (ت).

(٨) تتمة كلام الغزالي رحمه الله تعالى: «ومعنى التعبد بالقياس الأمر باتباع العلة، وكأن الشرع يقول: الحكم يثبت بها فاتبعوها». انظر: المستصفى ٣/١٧٠. وهذا الكلام من الغزالي يدل على أن منعه لتكرار الحكم المعلَّق بالعلة إنما هو من جهة دلالة =

وهذا المذهب (الذي ارتضاه)[1] القاضي[2] هو المختار؛ لما سنذكره إن شاء الله تعالى.

المذهب الرابع: واختاره الإمام[3] وبه جزم المصنف، أنه لا يقتضيه[4] مِنْ جهة اللفظ ويقتضيه من جهة القياس[5]. فهاهنا[6] مقامان:

الأول: أنه لا يفيده[7] لفظاً، واستدل عليه بوجهين:

أحدهما: أن ثبوت الحكم مع الصفة أو الشرط[8] يحتمل التكرار ويحتمل عدمه، فإن اللفظ إنما دل على تعليق شيء على شيء، وذلك أعم مِنْ تعليقه عليه في كل الصور، أو في صورة واحدة[9]، والدليل عليه صحةُ

= اللفظ على التكرار، لا من جهة القياس، فدلالة القياس على تكرر الحكم بتكرر علته متفق عليها بين القائسين، وإنما الخلاف في اللفظ هل يدل على ذلك التكرر أم لا؟

(١) سقطت من (ت).

(٢) في (ت): «كما».

(٣) سقطت من (ت).

(٤) أي: سواء كان شرطاً أو وصفاً، علةً كان أو غير علة؛ لأن الإمام - كما سبق - لم يحرر المسألة على طريقة الآمدي رحمهما الله تعالى.

(٥) واختاره صاحبا «التحصيل» و«الحاصل»، وهو مذهب الحنفية كما سبق بيانه. انظر: المحصول ١/ق٢/١٧٩، التحصيل ١/٢٩١، الحاصل ١/٤٢٦.

(٦) في (ص) و(غ)، و(ك): «فهنا».

(٧) في (ت)، و(غ): «لا يفيد».

(٨) في (ص): «والشرط».

(٩) أي: أعم من التعليق على التكرار أو عدمه.

تقسيمِ ذلك المفهوم[1] إلى هذين القسمين[2]، ومَوْرِد التقسيم[3] مشترك بين القسمين، والمشترك بين الشيئين لا إشعار له بواحدٍ منهما[4] فإذا تَعَلَّق الشيءُ على شيءٍ لا يدل على تَكرار التعليق.

واعترض القرافي على هذا: بأن الخصم قد لا يُسَلِّم صحةَ التقسيم[5]، فدعواها مصادرة على المطلوب[6].

والثاني: أنه لو قال لامرأته: إنْ دخلتِ الدارَ فأنتِ طالقٌ - لم يتكرر الطلاق بتكرر الدخول، ولو دَلَّ عليه لفظاً لتَكَرَّر، كما لو قال لها: كلما دخلتِ. ثم إذا لم يدل عليه في الإنشاء فلا يدل عليه[7] في الأمر؛ لأنه[8] إنشاءٌ معلَّق مِثْلُه[9]. وأقْرَب مِنْ هذا المثال أن يُمَثَّل بقول الرجل لوكيله: وكَّلْتُك في طلاق زوجتي، ولا تطلِّقها إلا إذا دَخَلَتِ الدار.

---

(١) وهو تعليق شيء على شيء المفهوم من اللفظ.

(٢) وهما: التعليق على كل صورة، أو صورة واحدة.

(٣) وهو التعليق.

(٤) أي: المشترك بين الشيئين لا يدل على واحدٍ منهما دون الآخر، بل يدل عليهما معاً.

(٥) أي: القائل بالتكرار لا يسلم صحة تقسيم المعلَّق على شيءٍ إلى قسمين.

(٦) لأن صحة هذا التقسيم هي محل النزاع، فكيف يُبنى عليها هذا الدليل!. انظر: نفائس الأصول ٣/١٣٠٨.

(٧) سقطت من (ت).

(٨) أي: الأمر.

(٩) لاحظ أن قوله: إنْ دخلت الدار فأنت طالق، بدون أداة الشرط كلام خبري، ومع دخولها كلام إنشائي. انظر: آداب البحث والمناظرة ١/٤٨.

المقام الثاني: أنه يفيده من جهة القياس، والدليل عليه: أن ترتيب الحكم على الشرط أو الصفة يفيد عِلِّيَّة ذلك الشرطِ وتلك الصفة لذلك الحكم، كما ستعرفه إن شاء الله تعالى في كتاب القياس، فيلزم منه تكرر الحكم بتكرر ذلك؛ لتكرر المعلول بتكرر[1] علته[2]. هكذا قرر هذا المقام شُرَّاح الكتاب، ولم أَرَ مَنْ صَرَّح في كتاب القياس بمساواة ترتيب الحكم على الشرط لترتيب الحكم على الوصف[3]، وإنما المذكور هناك ترتيب الحكم على الوصف فقط، فإن كان ترتيب الحكم على الشرط مِثْلَه فهذا الدليل منقدح، إلا أنَّا نمنع ذلك[4]؛ ولهذا كان المختار عندنا ما نقلناه عن القاضي من التفرقة بين المعلَّق بشرط فلا يدل على التكرار [غ١/١٢٤] والمعلَّق [ك/١٩٦] بوصف فيدل بطريق القياس.

فإن قلتَ: عِلَلُ الشرعِ علاماتٌ، والشروط علاماتٌ، فما وجه التفرقة؟

قلت [ص١/٣٥٣]: لا نُسَلِّم أن الشروطَ علاماتٍ بالاعتبار الذي به العِلَل علامات، فإن المعنى من كون العلة علامةً: جَعْلُ الشارعِ إياها علامةَ وجودِ الحكمِ وإن كان الحكم صادراً من الشارع. ومعلومٌ أن الشرط ليس

---

(١) في (ص): «بتكرار».

(٢) انظر: المحصول ١/ق٢/١٧٩ - ١٨٣.

(٣) هذا اعتراض على الإمام والبيضاوي في كونهما ساويا بين الشرط والصفة في ترتيب الحكم عليهما.

(٤) أي: نمنع المساواة بين الشرط والصفة.

علامةً بهذا الاعتبار، (فإنَّ وجوده لا يدل على وجود المشروط أصلاً، وإنما الشرط علامة باعتبار)[1] الانتفاء[2]، فلا يلزم من كونهما علامتين باعتبارَيْن مختلفَيْن اتحادُ الحكم.

سَلَّمنا كونهما علامتين باعتبارٍ واحد، لكن بالاعتبار الذي في الشرط لا بالاعتبار الذي (في العلة، والعلة تتميز عنه حينئذ بالاعتبار الذي)[3] فيها، فلا[4] يلزم من اشتراكهما في (جهة واحدة من جهة العلامة اشتراكُهما في)[5] اقتضاء الحكم، وتكرُّرِه عند تكررهما؛ لجواز أن يكون ذلك من لوازم ما به الامتياز[6].

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) يعني: انتفاء الشرط علامة على انتفاء المشروط، فالشرط علامة بهذا الاعتبار، لا باعتبار الوجود؛ لأن وجود الشرط ليس علامة على وجود المشروط، مثل الوضوء مع الصلاة، فوجود الوضوء لا يدل على وجود الصلاة، وانتفاؤه يدل على انتفاء الصلاة.

(٣) سقطت من (ت).

(٤) في (ك): «ولا».

(٥) سقطت من (ت)، و(غ).

(٦) أي: لجواز أن يكون اقتضاء الحكم وتكرره من لوازم جهة الامتياز (أي: التي يمتاز بها أحدهما عن الآخر) وهي العلة، لا من جهة الاشتراك. **فائدة:** يقول المناطقة الجنس للنوع هو ما به الاشتراك، والفصل للنوع هو ما به الامتياز. فحيوان بالنسبة للإنسان جنس؛ لأنه ما به الاشتراك، وناطق فصل؛ لأنه ما به الامتياز. انظر: المطلع على متن إيساغوجي ص٢٩ ـ ٣٠، حاشية الباجوري على متن السلم ص٣٨، آداب البحث والمناظرة ق١/٣٣ ـ ٣٥.

قوله: «**وإنما لم يتكرر**» جوابٌ عن سؤال مقدر، تقديره: لو صَح ما ذكرتم[1] ـ للزم تكرير وقوع الطلاق المعلَّق على دخول الدار بتكرر الدخول[2]، وليس كذلك، والملازمة بَيِّنة[3].

أجاب: قولكم: رتَّب الطلاقَ على الدخول. قلنا: مُسَلَّم.

قولكم[4]: (فيكون[5] علة[6]. قلنا: مسلَّم).

قولكم: فيتكرر[7].

قلنا: إنما يتكرر للتعليل[8] المعتبر: وهو تعليل الشارع، لا تعليل آحاد الناس[9]، فإنما لم يتكرر الوقوع؛ لعدم اعتبار تعليله، حتى لو صَرَّح بالتعليل بأن قال: طلقتكِ لأجل دخولكِ الدار، وكانت له امرأة أخرى ـ لا تَطْلُق

---

(١) هذا مقدم. والمعنى: لو صح ما قلتم بأن الشرط إذا تكرر تكرر الحكم.

(٢) هذا تالي.

(٣) أي: الملازمة بين المقدم والتالي واضحة.

(٤) سقطت من (ت)، و(ص).

(٥) سقطت من (ت).

(٦) قوله: فيكون علة ـ هذا اعتراض من الخصم، والمعنى: إذا سلمتم ترتيب الطلاق على الدخول، فإن الدخول يكون علة للطلاق.

(٧) هذا اعتراض من الخصم أيضاً: وهو أنه يلزمكم على كون الدخول علة للطلاق تكرُّرُ وقوع الطلاق بتكرر الدخول.

(٨) في (ص)، و(غ)، و(ك): «التعليل». وهو خطأ، لأن المتكرر هو الطلاق لا التعليل.

(٩) فتكرر الحكم الشرعي مَنُوطٌ بالعلة الشرعية، لا بغيرها من عِلَل آحاد الناس.

وإنْ وجدت منها هذه الصفة[1].

قال: (السادسة: الأمر لا يفيد الفور خلافاً للحنفية، ولا التراخي خلافاً لقوم. وقيل: مشترك. لنا: ما تقدم).

الأمر المطلق[2] هل يفيد الفور، بمعنى: أنه تجب المبادرة عَقِيبه إلى الإتيان بالمأمور به؟

أمَّا القائل بأنه يفيد التكرار فلا يحتاج إلى قوله: إنه يفيد الفور؛ لأنه من ضرورياته، وإنما الكلام الآن بين القائلين بأنه[3] لا يفيد التكرار. وقد اختلف المُسَلِّمون لذلك على مذاهب:

أحدها: أنه لا يفيد الفور ولا يدفعه[4]. وهو قول معظم الشافعية، ونُسب إلى الشافعيِّ نفسه. قال إمام الحرمين: «وهو اللائق بتفريعاته في الفقه، وإن لم يصرح به في مجموعاته في الأصول»[5]، وعليه أبو علي

(١) انظر مسألة الأمر المعلق بشرط أو صفة في: المحصول ١/ق٢/١٧٨، التحصيل ١/٢٩١، الحاصل ١/٤٢٦، نهاية السول ٢/٢٨٢، السراج الوهاج ١/٤٧٣، نهاية الوصول ٣/٩٤١، الإحكام ٢/١٦١، شرح تنقيح الفصول ص١٣١، بيان المختصر ٢/٣٧، نشر البنود ١/١٥٣، فواتح الرحموت ١/٣٨٦، أصول السرخسي ١/٢١، كشف الأسرار ١/١٢٢، شرح الكوكب ٣/٤٦.

(٢) أي: المجرد عن القرائن.

(٣) في (ت) و(غ)، و(ك): «إنه».

(٤) أي: ولا ينفيه بأن يدل على التراخي، فهو لا يقتضي فوراً ولا تراخياً، وإنما يدل على طلب الفعل. انظر: نهاية السول ٢/٢٨٧، البرهان ١/٢٣٢.

(٥) انظر: البرهان ١/٢٣٢.

وابنه[1]، وأبو الحسين[2]، واختاره الغزالي[3]، والإمام وأتباعه[4] منهم المصنف، والآمدي[5]، وابن الحاجب[6]، وهو المنقول عن القاضي[7]. قال إمام الحرمين في «البرهان»: «وهذا بديعٌ من قياسِ مذهبه، مع استمساكه بالوقف، وتجهيله مَنْ لا يراه»[8]، وهذا الذي قال: إنه بديع مِنْ[9] مذهب القاضي، قال في «التلخيص»: إنه الأصح. وقال: «قطع القاضي رحمه الله بإبطال المصير إلى الوقف في هذا الباب، وهو الأصح؛ إذ المصير إلى الوقف في هذا الباب يعود إلى خرق الإجماع[10] أو يلزم ضرباً من

---

(١) أي: أبو هاشم.

(٢) انظر: المعتمد ١/١١١ - ١٢٤.

(٣) انظر: المستصفى ٣/١٧٢.

(٤) انظر: المحصول ١/ق٢/١٨٩، ١٩٠، التحصيل ١/٢٨٧، الحاصل ١/٤٢٩، نهاية الوصول ٣/٩٥٢ - ٩٥٦.

(٥) انظر: الإحكام ٢/١٦٥.

(٦) انظر: بيان المختصر ٢/٤٠.

(٧) انظر: التلخيص ١/٣٢٣، البرهان ١/٢٣٢.

(٨) انظر: البرهان ١/٢٣٣.

(٩) سقطت من (ت).

(١٠) لأن الأمة أجمعت على أن الممتثل فوراً قد أدى الواجب الذي عليه، فمن توقف في كون هذا قد أدى الواجب فقد خرق الإجماع. وهذا إنما يصح رداً على غلاة الواقفية القائلين: بأنا نتوقف في أن الفاعل فوراً أو متأخراً يُعَدُّ ممتثلاً قد أدى الواجب الذي عليه. أما مَنْ يتوقف في التأخير لا في الفور - فهذا لا يصح اعتراضاً عليه. انظر: التلخيص ١/٣٢٤، ٣٢٥، نهاية الوصول ٣/٩٥٥.

التناقض[1]»[2].

المذهب الثاني: أنه يفيد الفور. وبه قالت[3] الحنفية[4]، وقد عُزِي كما ذُكر[5] في «البرهان» إلى أبي حنيفة نفسه[6]. وقال ابن بَرْهان في «الوجيز»: «لم ينقل عن الشافعي ولا أبي حنيفة نَقْلٌ في المسألة، وإنما فروعهما تدل على ما نُقِل عنهما»[7]. قال: «وهذا خطأ في نقل المذاهب؛ إذ الفروع تُبْنى على الأصول لا العكس»[8].

قلت: وفي هذا الكلام نظر، فإنَّ المطلعَ على مذهب إمام إذا استقرأ من كلامه في فروعٍ شتى المصيرَ إلى ما ليس له مأخذ إلا القول بأصل من

---

(١) لأن المكلف لا يعرف المطلوب منه، فلو امتثل فوراً يقوم عنده احتمال إرادة التأخر، وبالعكس.

(٢) انظر: التلخيص ١/٣٢٤.

(٣) في (ت) و(غ): «قال».

(٤) الصواب: وبه قال بعض الحنفية، منهم أبو الحسن الكرخي رحمه الله تعالى، أما جمهور الحنفية فهو عندهم لمطلق الطلب، كما هو المذهب الأول. انظر: كشف الأسرار ١/٢٥٤، فواتح الرحموت ١/٣٨٧، تيسير التحرير ١/٣٥٦، التقرير والتحبير ١/٣١٥، ٣١٦، أصول السرخسي ١/٢٦.

(٥) في (غ): «ذكره».

(٦) انظر: البرهان ١/٢٣١.

(٧) انظر: فتح الغفار ١/٦٦.

(٨) انظر: الوصول إلى الأصول ١/١٤٩، ١٥٠، وللكلام تتمة: فلعل صاحب المقالة لم يَبْنِ فروع مسائله على هذا الأصل، ولكن بناها على أدلة خاصة، وهو أصل يُعتمد عليه في كثير من المسائل.

أصولٍ ـ جَزَمَ الاعتقاد بأن ذلك الأصلَ مُخْتَارُه، ونَسَبَه إليه. وهذا صنيع أصحابنا على طبقاتهم، يقولون: مذهب الشافعي كذا، وإنما استنبطوا ذلك من قواعده من غير اطلاع على نصه. ومنهم من ينسب إليه القول المُخَرَّج مع كونه نَصَّ على خلافه. وقد اختار هذا المذهب من أصحابنا القاضي أبو حامد [ك/١٩٧] المروروذي، وأبو بكر الصيرفي[١]، وهو مذهب داود[٢][٣]، ومعظم الحنابلة[٤].

والمذهب الثالث: أنه يفيد التراخي. كذا أطلقه جماعةٌ[٥] منهم المصنف، وقال الشيخ أبو إسحاق في «شرح اللمع» وإمام الحرمين في «التلخيص» [ت١/١٣٨] و«البرهان»: «إن هذا الإطلاق مدخول؛ إذ

---

(١) واختاره أيضاً الدقاق. انظر: البحر المحيط ٣/٣٢٦.

(٢) والظاهرية أيضاً. انظر: الإحكام لابن حزم ١/٣١٣، البحر المحيط ٣/٣٢٦.

(٣) هو داود بن علي بن خَلَف، أبو سليمان البغداديّ، المعروف بالأصبهانيّ. الحافظ العلاّمة، رئيس أهل الظاهر. وُلد سنة ٢٠٠هـ. قال الخطيب: «كان ورعاً ناسكاً زاهداً، وفي كتبه حديث كثير، لكن الرواية عنه عزيزة جداً». من مصنفاته: الإيضاح، الأصول، وغيرهما. توفي سنة ٢٧٠هـ. انظر: تاريخ بغداد ٨/٣٦٩، سير ١٣/٩٧، الطبقات الكبرى ٢/٢٨٤.

(٤) انظر: شرح الكوكب ٣/٤٨، العدة ١/٢٨١، نزهة الخاطر ٢/٨٥. وهو مذهب مالك وأصحابه رضي الله عنهم سوى المغاربة من المالكية فإنهم قالوا بالمذهب الأول. انظر: شرح تنقيح الفصول ص١٢٨، إحكام الفصول ص٢١٢، نشر البنود ص١٥٠، نثر الورود ١/١٧٨.

(٥) انظر: المحصول ١/ق٢/١٨٩، الحاصل ١/٤٢٩، التحصيل ١/٢٨٧، العدة ١/٢٨٢، الوصول إلى الأصول ١/١٤٩، البحر المحيط ٣/٣٢٩.

مقتضاه أن الصيغة المطلقة تقتضي التراخي، حتى لو فُرِض الامتثال على البِدَار لم يعتد به، وليس هذا مُعْتَقَدُ أحدٍ»[1]. هذا كلامهما، ورأيت ابن الصباغ في «عدة العالم» قال: إن من الواقفية في هذه المسألة مَنْ قال: لا يجوز فعله على الفور. لكن قال: إن[2] القائل بهذا[3] خالف الإجماع قبله. وعلى الجملة هو مذهب ثابت منسوب إلى خرق الإجماع[4]. ونقل ابن السمعاني في «القواطع» القولَ بأنه على التراخي عن ابن أبي هريرة، وأبي بكر القفال، وابن خيران، وأبي علي الطبريّ[5] صاحب «الإفصاح» [ص١/٣٥٥] وصَحَّحه، ثم قال: إن معنى قولنا: إنه على التراخي ـ أنه

---

(١) هذه عبارة البرهان ١/٢٣٣، وانظر: التلخيص ١/٣٢٣، وقال فيه: «والأحسن في العبارة أن نقول: الأمر يقتضي الامتثال من غير تخصصٍ بوقت». وقال أبو إسحاق في شرح اللمع ١/٢٣٥: «وربما غلط بعض أصحابنا في العبارة عن هذه المسألة، فقال: الأمر يقتضي الفور والتراخي. وهذه العبارة ليست صحيحة؛ لأن أحداً لم يقل: إن الأمر يقتضي التراخي. وإنما يقولون: هل يقتضي الفور أم لا؟». وانظر: البحر المحيط ٣/٣٣١.

(٢) سقطت من (ت)، و(غ).

(٣) أي: بعدم جواز فعله على الفور.

(٤) انظر: نهاية الوصول ٣/٩٥٤.

(٥) هو الحسن ـ أو الحسين ـ بن القاسم، أبو علي الطبريّ، شيخ الشافعية، أصله من طبرستان. ولد سنة ٢٦٣هـ. قال ابن السبكي: «له الوجوه المشهورة في المذهب، وصنَّف في أصول الفقه، وفي الجدل، وصنف «المحرّر»، وهو أول كتاب صنِّف في الخلاف المجرَّد». ومن مصنفاته أيضاً: «الإفصاح» في المذهب. توفي ببغداد سنة ٣٥٠هـ. انظر: تاريخ بغداد ٨/٨٧، سير ١٦/٦٢، الطبقات الكبرى ٣/٢٨٠.

ليس على التعجيل[1]. قال: والجملة إنَّ قوله: «افعل» ليس [غ١/١٩٥] فيه عندنا دليل إلا على طلب الفعل فحسب، من غير تعرض للوقت.

قلت: وعلى هذا التفسير فهذا المذهب هو المذهب الأول بعينه.

والمذهب الرابع: الوقف؛ إما لعدم العلم بمدلوله؛ أوْ لأنه مشترك بينهما. وهو الذي عَبَّر عنه المصنف بقوله: «وقيل: مشترك»، وكان الأحسن أن يقول: وقيل: بالوقف؛ ليشمل هذين الاحتمالين[2]. على أنَّ صفي الدين الهندي نقل أنَّ منهم مَنْ تَوَقَّفَ فيه تَوَقُّفَ الاشتراك[3].

ثم افترقت الواقفية: فمنْ قائل: إذا أتى بالمأمور به في أول الوقت كان ممتثلاً قَطْعاً، وإنْ أخَّر عن الوقت الأول لا يُقْطع بخروجه عن العُهْدة[4]. واختاره إمام الحرمين في «البرهان»[5].

ومن قائلٍ: إنه وإن بادر إلى فعله في أول الوقت لا يقطع بكونه ممتثلاً، وخروجه عن العهدة؛ لجواز إرادة التراخي[6] (نقله الآمدي، وابن

---

(١) يعني: فلو تعجَّل فلا بأس. قال عبد العزيز البخاري: «ومعنى قولنا: على الفور - أنه يجب تعجيل الفعل في أول أوقات الإمكان. ومعنى قولنا: على التراخي - يجوز تأخيره عنه، وليس معناه: أنه يجب تأخيره عنه، حتى لو أتى به فيه لا يُعتد به؛ لأن هذا ليس مذهباً لأحد». كشف الأسرار ١/٢٥٤.

(٢) أي: احتمال عدم العلم بمدلوله، واحتمال الاشتراك.

(٣) عبارته في نهاية الوصول ٣/٩٥٤: «وأما الواقفية: فمنهم من تَوَقَّفَ فيه تَوَقُّفَ الاشتراك. ومنهم من تَوقَّفَ فيه توقُّفَ اللادراية».

(٤) وهؤلاء هم مقتصدو الواقفية.

(٥) انظر: البرهان ١/٢٣٢، أي: أن إمام الحرمين يتوقف في المؤخَّر فقط.

(٦) هؤلاء هم غلاة الواقفية. قال إمام الحرمين رحمه الله تعالى: «وأما الواقفية فقد =

الحاجب، وغيرهما[1])[2].

«**قوله: لنا**» أي: الدليل على أن الأمر لا يقتضي الفور ما تقدم في الكلام على أنه لا يقتضي التكرار، وأشار إلى دليلين:

أحدهما: صحة تقييده بالفور والتراخي من غير تكرير ولا نقض، كصحة تقييده بالمرة والمرات من غيرهما[3].

والثاني: وروده مع الفور وعدمه، فَيُجْعل حقيقةً في القدر المشترك: وهو طلب الإتيان به، دفعاً للاشتراك والمجاز، كما ورد بالتكرار والمرة وعدمهما[4][5]، وجُعِل حقيقةً في القدر المشترك.

وقد تقدم الكلام في هذين الدليلين مبسوطاً، وتقدم دليلٌ ثالث لا يأتي هنا.

= تحزبوا حزبين: فذهب غلاتُهم في المصير إلى الوقف: إلى أن الفور والتأخير إذا لم يتبين أحدهما، ولم يتعين بقرينة، فلو أوقع المخاطَب ما خوطب به عَقِيبَ فَهْمِ الصيغة لم يُقطع بكونه ممتثلاً، ويجوز أن يكون غرضُ الآمر فيه أن يُؤخِّر. وهذا سرف عظيم في حكم الوقف». البرهان ١/٢٣٢.

(١) انظر: الإحكام ٢/١٦٥، بيان المختصر ٢/٤٠، نهاية الوصول ٣/٩٥٥، التلخيص ١/٣٢٤، البحر المحيط ٣/٣٣٠.

(٢) سقطت من (ت).

(٣) أي: من غير تكرير ولا نقض.

(٤) في (ت): «وعدمها». وهو خطأ.

(٥) المعنى: كما ورد الأمر بالتكرار وعدمه، وبالمرة وعدمها. وهذا نوع من التكرار في الكلام، وإلا فكان يكفيه أن يقول أحدَهما.

قال: (قيل: إنه تعالى ذَمَّ إبليس على الترك، ولو لم يقتض الفور لما استحق الذم. قلنا: لعل هناك قرينة عَيَّنت الفورية. قيل: ﴿وَسَارِعُوا﴾[1] يوجب الفورية[2]. قلنا: فمِنْه لا مِنَ الأمر. قيل: لو جاز التأخير فإما مع بدلٍ فيسقط، أوْ لا معه فلا يكون واجباً[3]. وأيضاً إما أن يكون للتأخير أمدٌ: وهو إذا ظن فواته[4]، وهو غير شامل؛ لأن كثيراً من الشباب يموتون[5] فجأة. أوْ لا فلا يكون واجباً. قلنا: منقوض بما إذا صَرَّح به[6]. قيل: النهي يفيد الفور فكذا الأمر. قلنا: لأنه (يفيد التكرار).

احتج القائلون بالفور بأوجه [ص١/٣٥٦]:

أحدها: قوله تعالى لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾[7] عابه على كونه لم يأت في الحال بالمأمور به، (وهو يدل على أنه (وجب عليه)[8] الإتيان)[9] (بالفعل حين أُمِر به؛ إذ لو لم يجب لكان لإبليس أن

---

(١) سورة آل عمران: الآية ١٣٣. (وفي النسخ: «سارعوا»).

(٢) في (ت)، و(غ)، و(ك): «الفور».

(٣) سقطت من (ت).

(٤) سقطت من (ت).

(٥) في (ت)، و(غ): «يموت».

(٦) أي: بالوقت.

(٧) سورة الأعراف: الآية ١٢.

(٨) في (ص): «واجب».

(٩) سقطت من (ت).

يقول: ما أوجبتَ عليَّ في الحال، فكيف أستحق الذمَّ بتركه في الحال)[1].

أجاب تبعاً للإمام: بأنه يحتمل أن يكون ذلك[2] الأمر مقروناً بما يدل على أنه على الفور[3].

قال الهندي: «وهو ضعيف؛ لأن ظاهره يدل على ترتب[4] الذم بمجرد ترك المأمور به، فتخصيصه بأمر آخر غيرِه خلافُ الظاهر»، قال: «وهذا وإن كان لازماً على كل من يجيب بهذا الجواب[5]، إلا أن المَلامَ فيه على الإمام أشد؛ لأنه أجاب عن هذا الجواب لَمَّا اعتُرِض به على استدلاله بهذا النص على أن الأمر للوجوب[6]»[7]. والمصنف تبعه في الموضعين. ثم قال الهندي: «والأولى أن يُقَال في جوابه [ك/١٩٨]: إن هذا الأمر كان مقروناً

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) سقطت من (ت).

(٣) انظر: المحصول ١/ق٢/١٩٣، ٢٠١.

(٤) في (غ): «ترتيب».

(٥) أي: مَنْ يقول بأن إبليس ذُمَّ على ترك السجود فوراً بسبب قرينة تدل على الفورية.

(٦) أي: أن الإمام لما استدل بآية: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ على أن الأمر للوجوب - اعتُرِض عليه بأن الوجوب لعله مستفاد من القرينة مع الأمر لا من مجرد الأمر فقط. فأجاب الإمام على هذا الاعتراض: بأن الظاهر يقتضي ترتيب الذم على مخالفة الأمر. فكيف يسوغ للإمام أن يعترض على من استدل بهذه الآية على الفورية - باعتراض أجاب عليه هنا، هذا تناقض. انظر: المحصول ١/ق٢/٦٩، ٧٠.

(٧) انظر: نهاية الوصول ٣/٩٥٩.

بما يدل على أنه للفور، بدليل قوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾[1]، فإنَّه جَعَل الأمر بالسجود جزاءً لشرط التسوية والنفخ، والجزاءُ يحصل عَقِيب الشرط، فإنما[2] أفاد الأمرُ هنا الفورَ بهذه القرينة»[3].

وهذا الجواب (إنْ صح فلك)[4] أن تقول: هذه القرينة هي التي أوجبت للإمام أن يقول هنا: لعل قرينةً أوجبت[5]، (وأما)[6] في مسألة الأمر هل يقتضي الوجوب - (فلا قرينة)[7]، فكان ما ادعاه الإمام من القرينة موجوداً، دون ما ادَّعاه الخصم[8]. ثم إنَّ[9] الحاصل أنَّ كلاً منهما ادَّعى قرينةً، والأصل عَدَمُها، وتأيدت دعوى الإمام والمصنف بهذه الآية، فصح ما قالاه[10].

---

(١) سورة الحجر: الآية ٢٩. سورة ص: الآية ٧٢.

(٢) في (ص): «وإنما».

(٣) انظر: نهاية الوصول ٣/٩٦٠، مع تصرف يسير من الشارح رحمه الله تعالى.

(٤) في (ت): «صحيح، لاسيما والفا تقتضي التعقيب إلا أن لك». وهذه الزيادة خطأ، وسيأتي في كلام الشارح الرد عليها.

(٥) ظاهر عبارة الإمام أنه لم يَعْرف هذه القرينة بعينها، وإنْ كان ادَّعى احتمال وجود قرينة.

(٦) في (ت)، و(غ): «أما».

(٧) سقطت من (ت).

(٨) يعني: أن الخصم ادعى القرينة على الوجوب وهي غير موجودة، والإمام ادعى القرينة على الفور وهي موجودة.

(٩) سقطت من (غ).

(١٠) مِنْ دعوى وجود قرينةٍ على الفور، والمعنى: أن دعواهما على القرينة لها ما يؤيدها.

(وفي صحة الجواب نظرٌ من جهة أنه قد يُمْنع أنَّ الجزاء يحصل عَقِيب الشرط، وليس هنا ما يُتخيل دلالتُه عليه إلا الفاء في قوله: ﴿فَقَعُوا﴾، وهي لا تدل عليه إلا إنْ كانت للتعقيب، وقد نَصَّ النحاةُ على أنها إذا وقعت جواباً للشرط لا تقتضي تعقيباً)[1][2].

وقال[3] بعضهم: إنَّ في الآية قرينةً أخرى وهي فِعْلُ الأمر في قوله: ﴿فَقَعُوا﴾، إذ هو العامل في «إذا»؛ لأنها ظَرْفٌ والعامل فيها جوابها، فصار التقدير: فقعوا له ساجدين وقت تسويتي إياه. وهذا صحيح على رأي الجمهور القائلين بأن العامل في إذا جوابها، ولكن قال بعض البصريين [ص١/٣٥٧]: إنَّ العامل فيها ما يليها[4] حكاه شيخنا أبو حيان في «البحر المحيط» عند قوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لاَ تُفْسِدُوا﴾[5]، وهو متجه في هذه الآية؛ لأن ما بعد الفاء لا يجوز أن يعمل فيما[6] قبلها[7]، فكيف

---

(١) سقطت من (ت)، و(غ)، و(ك).

(٢) الفاء إنما تكون للتعقيب مع الترتيب إذا كانت عاطفة، أما فاء السببية، والواقعة في جواب الشرط فلا تقتضي تعقيباً. انظر: مغني اللبيب ١/١٨٣ - ١٨٧.

(٣) في (ك): «ثم قال».

(٤) وهو فِعْل الشرط المتصل بها.

(٥) سورة البقرة: الآية ١١.

(٦) سقطت من (ت).

(٧) فقوله: ﴿فَقَعُوا﴾ واقع بعد الفاء، وما بعد الفاء لا يعمل فيما قبلها، و«إذا» قبل الفاء، فلا يعمل فيها ﴿فَقَعُوا﴾. قال: المُبَرِّد: وفاء السببية لا يعمل ما بعدها فيما قبلها. انظر: قطر الندى ص١٩٤، باب الاشتغال. والفاء الجزائية هي الفاء السببية؛ لأن الشرط سبب، والمشروط مُسَبَّب.

يتجه في مثل: ﴿فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾[1] أن يقال العامل في «إذا» جوابها! بل هذا وأمثاله يصلح اعتراضاً على الجمهور القائلين بهذه المقالة[2].

الوجه الثاني: في قوله: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾[3]، فإنه يُوجب أن الأمر للفور؛ لأنه أَمَرَ بالمسارعة وهي التعجيل (بالمأمور به، والأمر للوجوب، والمسارعة واجبة، ولا معنى)[4] لأن الأمر يقتضي الفور إلا ذلك[5]. وحَمْل المغفرة على حقيقتها في الآية ممتنع؛ لأن المغفرة [غ ١٢٦/١] مِنْ فِعْل الله تعالى، والعبد لا يسارع إلى فعله[6]، فَحُمِل على المجاز وهو المأمور به. وفي معنى هذه الآية قوله: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾[7][8].

---

(١) سورة الحجر: الآية ٢٩. سورة ص: الآية ٧٢.

(٢) هذا الاعتراض غير وجيه؛ لأن ما بعد الفاء لا يمتنع عملُه فيما قبلها، لوجود أدلة على ذلك منها: قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلاَ تَقْهَرْ * وَأَمَّا السَّائِلَ فَلاَ تَنْهَرْ﴾ فاليتيم، والسائل كلاهما معمولان لما بعد الفاء. ومنه: قوله تعالى: ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ * وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ * وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾ فإنَّ ما بعد الفاء عَمِل فيما قبلها. وإن قلنا بقول المبرد فالظروف والمجرورات لا يدخلان فيما ذكره؛ لأنهما يتعلقان بكل ما فيه رائحة الفعل؛ ولأنه يُتوسع فيهما ما لا يُتوسع في غيرهما.

(٣) سورة آل عمران: الآية ١٣٣.

(٤) سقطت من (ت).

(٥) أي: إلا المسارعة والتعجيل.

(٦) أي: فعل الله تعالى.

(٧) سورة البقرة: الآية ١٤٨.

(٨) انظر: نهاية الوصول ٩٦٤/٣.

أجاب: بأن الفورية لم تُستَفَد من الأمر، بل من قوله: ﴿وَسَارِعُوا﴾، يعني: من جوهر اللفظ[1]؛ لأن لفظ المسارعة دال عليه[2] كيف ما تَصَرَّف[3]، بل لمُبَاحِثٍ أنْ يَقْلِب هذا الدليل ويستدل به على عدم الفورية[4]؟؛ لأن المسارعةَ: مباشرةُ الفعل في وقتٍ مع جواز الإتيان به في غيره.

ولقائلٍ أن يقول: لا نسلم تفسير المسارعة بما ذكرتم، بل المسارعةُ: عبارة عن التعجيل بالفعل المطلوب. كما تقول: سارعت إلى إنقاذ [ت١/١٣٩] الغريق، وإنْ كانت المبادرة إلى ذلك واجبة. وذلك أعم من أن يجوز مع ذلك فعلُه في وقتٍ آخر أم لا.

ثم قولكم: الفوريَّة لم تُستْفد من الأمر بل من مادة ﴿وَسَارِعُوا﴾ فيه[5] تسليمٌ لوجوب فعل المأمورات الشرعية على الفور، بما دلَّ على ذلك من قوله: ﴿وَسَارِعُوا﴾[6]. فحاصل ما أجبتم به أنكم سلمتم ثبوت الفَوْر في المأمورات، ولكنكم[7] قلتم: إنَّ ذلك ليس من مدلول الأمر بل مِنْ دليلٍ منفصلٍ، وهذا يحصل به معظم مقصود الخصم؛ إذ الغرض الأعظم إنما هو

(١) أي: من حروف اللفظ وهي مادة: سَارِعوا، لا من صيغة الأمر.

(٢) أي: على الفور.

(٣) أي: سواء كان ماضياً، أم مضارعاً، أم أمراً.

(٤) في (ص): «الفور».

(٥) سقطت من (ت).

(٦) لأن جميع المأمورات الشرعية مأمور بالمسارعة إليها.

(٧) في (ص)، و(غ)، و(ك): «ولكن».

البحث عن الأوامر الشرعية.

وقد يقال: دلالته على وجوب المسارعة إلى أسباب[1] المغفرة (بطريق الاقتضاء[2]، فلا يلزم منه وجوبُ المسارعة إلى جميع أسباب المغفرة)[3] بناءً على أن المُقْتَضَى: وهو ما أُضْمِر ضرورةَ صِدْقِ المتكلم - لا عمومَ له، فيختص ذلك بما اتفق على وجوب تعجيله، ولا يعم كلَّ مأمور.

الثالث: لو لم يكن الأمر للفور لكان التأخير جائِزاً، وجوازه إما مع بدل أوْ لا معه، والقسمان [ص١/٣٥٨] باطلان:

أما **الأول**: فلأنَّ البدل: هو الذي يقوم مقام المُبْدل من كل الوجوه. فإذا أتى بهذا البدل وَجَب أن يسقط عنه هذا التكليف، وليس كذلك بالاتفاق[4].

وأما **الثاني**: فلأن ذلك يَمْنَعُ مِنْ كونه واجباً؛ لأنه لا يُفْهم من قولنا: ليس بواجب - إلا أنه يجوز تركه من غير بدل.

الرابع: أنه لو لم يكن للفور وجاز التأخير - لكان إما إلى أمدٍ أي:

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) فالنص الذي هو الآية مقتَضِي، والمقدَّر الذي هو: أسباب المغفرة - مُقْتَضى؛ لأنه لما كان لا يمكن المسارعة إلى مغفرة الله حقيقة؛ لأنها فعله تعالى - كان لابد من تقدير مضمر يصح به المعنى هنا: وهو أسباب المغفرة.

(٣) سقطت من (ت).

(٤) يعني: فالمأمور لا يسقط مع فِعْل البدل، مثل الصلاة والصيام ونحوهما لا تسقط لو أتى بالبدل.

(غاية معيَّنة، بحيث إذا وصل المكلف إليها لا يجوز له التأخر[1] عنها، أوْ لا يكون له أمد أي:)[2] بأن يجوز له التأخير أبداً. والقسمان باطلان، فالقول بجواز التأخير باطل.

أما **الأول**: فلأن ذلك الأمد لابد له من أمارة يعرفه المكلَّف بها؛ لئلا يلزم وقوع التكليف بما لا يطاق، ولذلك لم يكن للخصم أن يقول: يجوز أن يكون الأمد غايةً مجهولةً عند المكلَّف؛ لأنه يصير مكلفاً بأن لا يؤخر الفعل عن وقت معيَّنٍ مع عدم معرفته به[3]، وهو تكليف بما لا يطاق.

وإذا [ك/١٩٩] كان لابد له من أمارة يعرفها المُكَلَّف فتلك الأمارة هي بالاتفاق: ظَنُّ الفوات على تقدير الترك، إما لكبر السن، أو للمرض الشديد وذلك الأمد[4][5] غير شامل للمكلفين؛ لأن كثيراً من الناس يموتون فجأة، ويقتلون بغتة من غير حصول أمارة للموت، فيلزم أن لا يشملهم الأمر[6]، وليس كذلك.

وأما **الثاني**: فلأن التأخير أبداً يُجَوِّز الترك أبداً، (وتجويز الترك أبداً)[7] ينافي الوجوب.

---

(١) في (ك): «التأخير».

(٢) سقطت من (ت).

(٣) أي: مع عدم معرفة المكلف بالوقت المعيَّن.

(٤) في (ص): «الأمر».

(٥) أي: ذلك الأمدُ وهو ظن الفوات، المدلولُ عليه بأمارة كِبَر السن أو المرض الشديد.

(٦) أي: فيلزم ألا يكون ذلك الفعل واجباً عليهم في علم الله تعالى، مع أن ظاهر الأمر يقتضي وجوبه. انظر: السراج الوهاج ١/٤٨١، نهاية السول ٢/٢٩٠.

(٧) سقطت من (ت).

وأجاب عن هذين الوجهين: بالنقض بما إذا صُرِّح للمكلَّف بجواز التأخير، مثل: أن يقال له: أوجبت عليك أن تفعل كذا في أي وقت شئت، (أوْ ولك)[1] التأخير. فإنَّ هذين الوجهين مطردان[2] فيه، مع جواز التأخير بالاتفاق[3]. قال الإمام: «فكلما جعلوه عذراً في هذه الصورة فهو عُذْرُنا عما ذكروه[4]»[5]. وسنذكر ما تحصل به المناقشة في هذا الجواب إن شاء الله تعالى.

وأجيب عنه[6] أيضاً: بالتزام أنَّ الأمد غيرُ معيَّن ولا يلزم التكليف بما لا يطاق؛ لأنه إنما يلزم أن لو لم يجز الإتيان به على الفور، أما إذا جاز فِعْله على الفور فلا يلزم ذلك؛ لتمكن المكلف من الامتثال في الحال، والتكليف بالمحال هو التكليف بالمتعذِّر امتثاله من كل وجه.

الخامس: أن النهي يفيد الفور، فكذا الأمر بالقياس عليه [ص١/٣٥٩]، بجامع الطلب فيهما.

وأجاب: بأن النهي يفيد التكرار، ويلزم من ذلك وقت الحال(٧)،

---

(١) في (ت)، و(ص): «أوْ لك».

(٢) في (ص)، و(ك): «يطردان».

(٣) أي: ينطبق على هذا الأمر أنه مؤخَّر إلى أمدٍ معين وهو وقت المشيئة، وينطبق عليه أنه يُجَوِّز التأخير أبداً؛ لأن وقت المشيئة غير محدد بمدة، وجواز التأخير هنا بالاتفاق، فبطل قولهم: والقسمان باطلان.

(٤) أي: ما جعلوه عذراً في هذه الصورة المُصَرَّح فيها بجواز التأخير، فهو عذرنا في صورة الإطلاق.

(٥) انظر: المحصول ١/ق٢/٢٠٢.

(٦) سقطت من (ت).

(٧) يعني: يلزم من إفادة النهي للتكرار - وجوبُ الانتهاء حالاً وفوراً بعد ورود النهي =

فأفاد النهيُ الفورَ بضرورةِ دخولِ وقتِ الحال في الأوقات، لا لذاته.

وهذا الجواب قد تقدم مثله، وقد ناقضه بعد هذا حيث يقول: النهي كالأمر في التكرار والفور[1]. فكان الأولى أن يجيب: إما بأن النهي لا يفيد الفور، أو بأن هذا قياس في اللغة فلا يقبل.

وقد استدل القائلون بالفور أيضاً بوجه سادس لم يذكره في الكتاب: وهو طريقة الاحتياط، فإنا أجمعنا على أنه لو فعل عقيبه[2] وقع الموقع[3]، ولا عبرةَ بالمذهب الضعيف المتقدم[4] إنْ ثَبتَ؛ لمصادمته للإجماع. واختلفنا في أنه لو فعل بعد ذلك هل يخرج عن العهدة؟ فطريقة الاحتياط تقتضي وجوبَ الإتيان به على الفور؛ ليحصل الخروج عن[5] العهدة بيقين.

وأجاب الإمام: بأنه ينتقض بقوله: افعل في أيِّ وقتٍ شئت[6].

واعترض صاحب «التحصيل» على هذا الجواب: «بأن طريقة الاحتياط غير منقوضة؛ إذ لا خوف [غ١/١٢٧] ثمة[7]»[8].

= مباشرةً، وذلك لأن التكرار شامل لكل الأوقات، بما فيه وقت الحال، وهو الوقت الذي يلي ورود النهي مباشرة.

(١) أي: مقتضى هذا الكلام أن يكون النهي لغير التكرار ولغير الفور؛ لأنه كالأمر. وهو يناقض ما أجاب به هنا.

(٢) أي: عقيب الأمر.

(٣) يعني: وقع على الوجه الصحيح.

(٤) وهو قول غلاة الواقفية بأن المبادر لا يُقطع بامتثاله.

(٥) في (غ): «من».

(٦) انظر: المحصول ١/ق٢/٢٠٠، ٢٠٤.

(٧) أي: لا خوف هنا لأنه صَرَّح بالتخيير، والاحتياط إنما يكون في غير حالة التصريح.

(٨) انظر: التحصيل ١/٢٩١، وكذا أجاب صفي الدين الهندي في نهاية الوصول ٣/٩٦٣.

قال الشيخ شمس الدين ابن الجزري في شرح أسْوِلة التحصيل: وإنما قال ذلك[1] لوجهين:

أحدهما: أن الكلام فيما إذا كان الأمر مطلقاً، واحتمل أن يكون المراد الفور[2].

وثانيهما: أن الفعل على تقدير قوله: افعل في أيِّ وقتٍ شئت ـ لا خوف في فعله على الفور، ولا على التراخي، حتى تنتقض طريقة الاحتياط[3].

قال: واعلم أن الوجه الأول من وجهي الاعتراض على جواب الإمام في طريقة الاحتياط لم يذكره صاحب التحصيل، (فعلى هذا)[4] تنقدح مناقشةٌ تَرِد على كلامه فيقال: إما أن يريد أن طريقة الاحتياط غير منقوضة على تقدير اعتبار قوله: في أي وقت شئت، أو لا[5].

---

(١) أي: إنما قال صاحب التحصيل هذا الاعتراض، وهو أن طريقة الاحتياط غير منقوضة.

(٢) يعني: أن الاحتياط بالفعل في أول الوقت إنما يكون إذا كان الأمر مطلقاً، واحتمل أن يكون المراد الفور.

(٣) يعني: كلامنا واستدلالنا إنما هو في حالة الخوف، وهي حالة الإطلاق، كما سبق ذكره، أما حالة التقييد بأيِّ وقت شئت ـ فهذه لا خوف فيها؛ لأنه يستوي فيها الفور والتراخي، فلا تنتقض طريقة الاحتياط بمثل هذه الصورة؛ لأن الاحتياط لا يتأتى فيها.

(٤) سقطت من (غ).

(٥) يعني: إما أن يريد صاحب التحصيل بقوله: طريقة الاحتياط غير منقوضة، أنها غير منقوضة بسبب التخيير بقوله: في أي وقت شئت. فعدم نقض الاحتياط نظراً =

فـإن أراد الأول لم يبـق احتيـاطٌ ضـرورةَ اسـتواءِ الفعـل علـى الفـور والتأخير، فلا يقال طريقة الاحتياط باقية.

وإنْ أراد الثاني فليس الجواب أن طريقة الاحتيـاط غـير منقوضـة إذ لا خوف ثمة، ضرورةَ قيامِ الخوف على تقدير عدم اعتبار ذلـك القـول[1] بـل الجواب أنَّ ذلك بقوله: افعل في أي وقتٍ شئت، والكلام في الأمر بمجرده. قال: والإشارة بقوله: «ثمة» إلى الصورة التي أوردها الإمـام وهـي الصـورة الأخيرة ـ خارج عن وضع اللغة، فالأولى به أن يقول؛ إذ لا خوف هنا[2].

واعلم أن المنتصر لكـلام الإمـام أن يقـول: مـراد الإمـام بقولـه: افعـل [ص١/٣٦٠] في أي وقـت شـئت ـ أنَّ هـذا القـول لا يُعَـدُّ منافيـاً لقولـه: افعل[3]، بل يكون موافقاً لمقتضاه، فلا يتصور طريقة الاحتياط إلا إذا كان الفور راجحاً أو مساوياً[4] أما إذا كان الـراجح التوسـعة فـلا تـأتي طريقـة الاحتياط، وإلا[5] فالإمام ما يَجْهل أن قوله: افعل في أيِّ وقت شئت ـ غيرَ

= للتصـريح بـالتخيير. أو أن يريـد صـاحب التحصـيل بقولـه: طريقـة الاحتيـاط غـير منقوضة، أنها غير منقوضة لا بسبب التخيير، فعدم نقض الاحتياط ليس بسبب التصريح بالتخيير. والحاصل أن عدم نقض الاحتياط إما أن يكون بسبب التخيير أو بغيره.

(١) في (ص): «الفور». وهو خطأ.

(٢) لأن الصورة التي يَرُدُّ عليهـا في كـلام الإمـام صـورة قريبـة، وهـي آخـر الصـور، فـلا يناسبها كلمة «ثمة» التي تدل على البعيد.

(٣) يعني: كلاهما للتراخي، وقوله: في أي وقتٍ شئت ـ تفسير لمقتضى: افعل.

(٤) يعني: راجحاً أو مساوياً للتوسعة.

(٥) استثناء من قوله: أن هذا القول لا يُعَدُّ منافياً بقوله: افعل، بل يكون موافقاً لمقتضاه.

قوله: افعل، من غير ضميمةٍ، هذا كُلُّه كلام ابن الجزري، وفيه نظر يحتاج إلى تطويل.

وقال [ك/٢٠٠] التبريزي: التمسك على الفور بطريقة [ت١/١٤٠] الاحتياط ضعيف؛ لأن الاحتياط ليس من أمارات الوضع[١]، ولا من مقتضيات الوجوب[٢]، بل هو من باب الأصلح[٣]. ثم قوله: افعل الآن - يُعَدُّ تأكيداً[٤]، وفي أي وقت شئت - يعد تخفيفاً ومسامحة[٥][٦].

قال القرافي: ويَرِد عليه أن هاهنا قاعدةً خفيةً عادةُ الفضلاء يُوردون بسبب إهمالِها سؤالاً، فيقولون في كل ما يقول المستدل فيه: هذا أرجح، فيجب المصير إليه: إنَّ الرجحان يقتضي أنه أحسن، أما أنه المتعيِّن فلا[٧]، بل الندب هو اللازم في هذه المواطن التي فيها الرجحان بالاحتياط[٨]، ونحو ذلك؛ إذ فعل الأحسن مستحب ولا يصل إلى الوجوب، قال:

---

(١) أي: ليس الاحتياط من القرائن اللفظية التي تحدد معنى اللفظ ودلالته.

(٢) أي: الاحتياط لا يقتضي الوجوب، وإلا لأصبح كلُّ مُخْتَلَفٍ فيه واجباً، وهذا باطل.

(٣) يعني: الأفضل والأصلح لدين المكلف أن يحتاط، ولذلك قالوا: الخروج من الخلاف مستحب، من جهة كون الخروج من الخلاف أسلم وأصلح لدين المكلف.

(٤) يعني: قوله: «افعل» يفيد الفورية بنفسه، وقيد «الآن» لا يدل على معنى جديد، بل يؤكِّد المعنى الأول.

(٥) يعني: فهذا القيد مخالفٌ لمقتضى «افعل»، فيكون نوعاً من التخفيف.

(٦) انظر: نفائس الأصول ٣/١٣٣٤.

(٧) يعني: فالفورية أحسن، لا أنها مُتعيِّنة.

(٨) وعلى هذا فنحمل الفورية على الندب لا على الوجوب.

وأُهملت قاعدةٌ وهي أن الرجحانَ إنْ كان في أفعال المكلفين فكما قالوه[1]، وإن كان في مدارك المجتهدين وأدلة المناظرين اقتضى ذلك الوجوب والتحتم واللزوم، بل انعقد الإجماع على أن المجتهد يجب عليه اتباعُ الراجح من غير رخصة في تركه، بخلاف الراجح في حق المكلف إنما هو مندوب، وكذلك الراجح في الاجتهاد في طلب القبلة وطهورية الماء من باب الوجوب إجماعاً[2]. ومنه قِيَم المتلفات وأروش الجنايات قال: فتأمل هذه القاعدة فهي ظاهرة وهي خفية، وبها يظهر بطلان قوله[3]: إنّ الاحتياط ليس من مقتضيات الوجوب، لأن هذا[4] رجحان في ذلك[5] لا في فعل المكلف. وأما قوله: افعل الآن تأكيد، وفي أي وقت شئت[6] مسامحة - فهو مصادرة على مذهب الخصم بغير دليل[7]. هذا كلام القرافي والقاعدة التي ذكرها من وجوب اتباع الراجح على المجتهد صحيحة، لكن الكلام في أن الأخذ بالاحتياط هل هو راجح[8]؟

ولو صح ما قاله لَكُنَّا نُلْزِم المجتهدين بالأخذ بجميع المآخذ وإن لم

---

(١) أي: كما قاله الفضلاء.

(٢) في حق المجتهد الذي يستطيع أن يعرف القبلة وطهورية الماء بالاجتهاد.

(٣) أي: قول التبريزي.

(٤) أي: لأن هذا الاحتياط المذكور في المسائل القريبة.

(٥) أي: في مدارك المجتهدين، وأدلة المناظِرين، فيكون الاحتياط واجباً.

(٦) سقطت من (ص).

(٧) انظر: نفائس الأصول ٣/١٣٣٤.

(٨) يعني: هل الاحتياط داخل في قاعدة وجوب العمل بالراجح؟.

يثبت[1] عندهم صحتها، ونقول للشافعيِّ: يجب عليك العمل بالاستحسان احتياطاً.

فالمجتهد الناظر في أنَّ الأمر [ص١/٣٦١] هل يقتضي الفور ما لم يقم عنده دليل على ذلك[2] ـ ليس له أن يقول بذلك للاحتياط.

نعم المكلَّف[3] الذي توجه الأمر نحوه يستحب[4] له المبادرة احتياطاً، أو يجب عليه[5] بحسب ما تؤدي إليه قواعد الاحتياط (وهذا قد قاله هو[6] حيث قال: إنْ كان في أفعال المكلفين. فكما ذكروه، وما نحن فيه مِنْ أفعال المكلفين)[7]. وأحسنُ مِنْ دليل الاحتياط في الدلالة على أن الأمر يقتضي الفور أن نقول: (مَنْ تَوَجَّه)[8] الأمر المطلق نحوه فقد تحقَّقنا وجوبَ الفعلِ عليه، وشككنا هل يخرج عن العهدة بالتراخي مع القطع بأنه يخرج عنها بالمبادرة، فلتجب المبادرة؛ لأنه مأمورٌ بأمرٍ فلا يخرج عن عهدته إلا بيقين.

---

(١) في (ص): «تثبت».

(٢) أي: الفورية.

(٣) أي: غير المجتهد.

(٤) في (ت): «تستحب».

(٥) أي: أو يجب عليه المبادرة احتياطاً، فالاحتياط يستحب أحياناً، ويجب أحياناً.

(٦) أي: القرافي.

(٧) سقطت من (ت).

(٨) سقطت من (ت).

وهذا إنما يتم إذا قطعنا بأن المبادِرَ[1] خارجٌ عن العهدة، وفيه ما سلف[2]. ثم إنه أيضاً يرد في التكرار فيقال للمستدل به: يلزمك بهذه الطريقة أن تقول: إن الأمر للتكرار إلا أن تُبَيِّن دليلاً قائماً على نفي التكرار بخصوصه.

فائدة:

القبولُ في الوكالة بمعنى: الرضا وعدم الرد - معتبرٌ بلا خلاف، ولا يجب فيه التعجيل بحالٍ[3]. قال الرافعي: ولو خُرِّج على أن الأمر هل يقتضي الفور لَمَا بَعُد، وإنْ شرطنا القبول باللفظ ففي اشتراط الفور فيه[4] خلاف مشهور يتجه [غ١/١٢٨] تخريجه على هذه القاعدة فيما إذا كانت الصيغة صيغةَ أمرٍ مثل: بِعْ واشْتَرِ، وما أشبه ذلك[5][6].

---

(١) في (ت): «المبادرة». وهو خطأ.

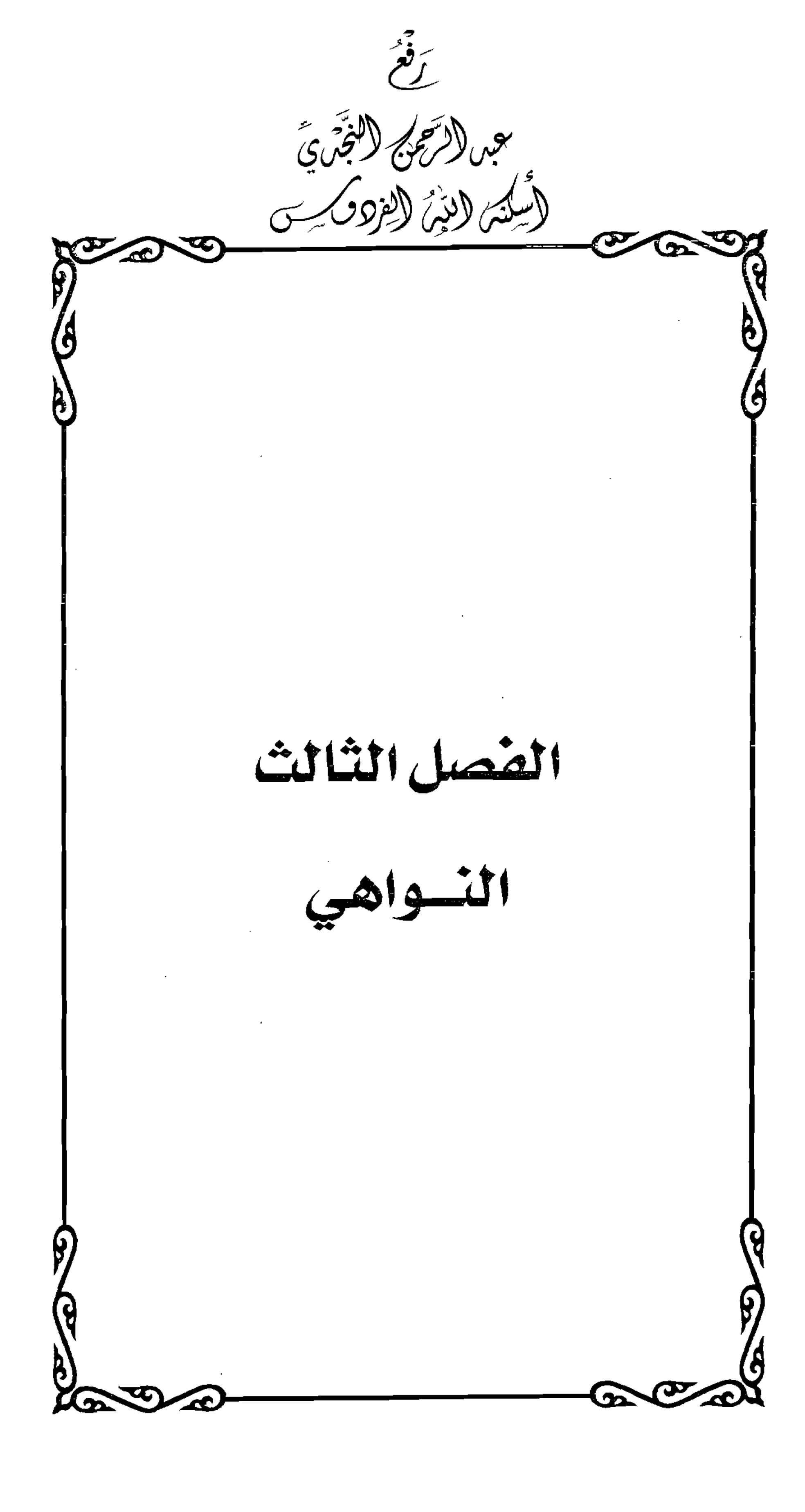
(٢) أي: من الاختلاف.

(٣) يعني: قبول الموكَّل الوكالة من الموكِّل أمرٌ متفق عليه، ولكن لا يجب على الموكَّل التعجيل والفورية فيما وُكِّل فيه، فلو قال له الموكِّل: بِعْ واشتر، وزوِّج - فلا يجب أن يفعل ذلك حالاً، مع أنها أوامر.

(٤) يعني: في اشتراط الفور في القبول باللفظ.

(٥) يعني: فهل يلزم الموكَّل أن يقبل الوكالة فوراً، أو لا يلزمه؟ فيه خلاف.

(٦) انظر مسألة اقتضاء الأمر الفور في: المحصول ١/ق٢/١٨٩، الحاصل ١/٤٢٨، التحصيل ١/٢٨٧، نهاية الوصول ٣/٩٥١، نهاية السول ٢/٢٨٦، السراج الوهاج ١/٤٧٧، شرح التنقيح ص١٢٨، بيان المختصر ٢/٤٠، تيسير التحرير ١/٣٥٦، فواتح الرحموت ١/٣٨٧، شرح الكوكب ٣/٤٨.



الفصل الثالث

النــواهي

قال:[1] ((**الفصل الثالث: في النواهي.**

وفيه مسائل)[2]**:**

الأولى: النهي يقتضي التحريم؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾).

لم يذكر المصنف حَدَّ النهي؛ لكونه معلوماً من حَدِّ الأمر[3]. (فكلما قيل في حد الأمر)[4] من مُزَيَّف ومختار ـ فقد قيل مُقَابله في النهي[5].

وصيغة النهي عند القائلين بالصيغة تَرِد لسبعة محامل:

التحريم: مثل: ﴿وَلاَ تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ﴾[6].

والتنزيه: مثل قوله عليه الصلاة والسلام: «لا يُمْسِكَنَّ أحدُكم ذَكَرَه بيمينه وهو يبول»[7].

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) سقطت من (ت).

(٣) فالنهي: هو القول الطالب للترك دلالة أولية. انظر: نهاية السول ٢/٢٩٣.

(٤) سقطت من (ت).

(٥) انظر: الإحكام ٢/١٨٧.

(٦) سورة الأنعام: الآية ١٥١. سورة الإسراء: الآية ٣٣.

(٧) أخرجه مسلم بلفظه ١/٢٢٥، في كتاب الطهارة، باب النهي عن الاستنجاء باليمين، رقم ٢٦٧. وأخرجه بمعناه البخاري ١/٦٩، في كتاب الوضوء، باب النهي عن الاستنجاء باليمين، وباب لا يمسك ذكره بيمينه إذا بال، رقم ١٥٢، ١٥٣. وانظر رقم ٥٣٠٧. وأحمد في المسند ٥/٣٠٩ ـ ٣١٠، والدارمي ١/١٣٧ ـ ١٣٨، في كتاب الصلاة والطهارة، باب النهي عن الاستنجاء باليمين، رقم ٦٧٩. وغيرهم.

والدعاء: ﴿رَبَّنَا لاَ تُزِغْ قُلُوبَنَا﴾[1].

والإرشــاد: ﴿لاَ تَسْــأَلُوا عَــنْ [ك/١٠١] أَشْــيَاءَ إِنْ تُبْــدَ لَكُــمْ تَسُؤْكُمْ﴾[2].

وبيان العاقبـة: ﴿وَلاَ تَحْسَبَنَّ الَّـذِينَ قُتِلُـوا فِـي سَبِيلِ اللَّـهِ أَمْوَاتًـا بَـلْ أَحْيَاءٌ﴾[3][4].

والتحقير: ﴿لاَ تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ﴾[5][6].

واليأس: ﴿لاَ تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ﴾[7].

والـكلام في أنَّ صيغة النـهي هل هي حقيقة في التحريم، أو الكراهـة، أو مشـتركة بينـهما، أو موقوفـة ـ علـى مـا سـبق في الأمـر، فـالخلاف [ص١/٣٦٢] في أكثـر مسـائله[8] علـى وَزَان الخـلاف في مقابلاتهـا مـن مسائل النهي[9]، والمآخذ كالمآخذ. وقد سبق أنَّ الأمـر المجـرد عـن القرينـة

---

(١) سورة آل عمران: الآية ٨.

(٢) سورة المائدة: الآية ١٠١.

(٣) سورة آل عمران: الآية ١٦٩.

(٤) وكقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلاً﴾. انظر: نهاية السول ٢/٢٩٤.

(٥) سقطت من (ت).

(٦) سورة الحجر: الآية ٨٨.

(٧) سورة التحريم: الآية ٧.

(٨) في (ص): «المسائل». والضمير يعود إلى الأمر.

(٩) كـان الأولى أن يقـول: من مسـائل الأمـر. فيكـون الضـمير في قولـه قَبْلَـه «مسـائله» عائــداً إلى النهي، كما عبر الآمدي في الإحكـام ٢/١٨٧؛ لأن الخـلاف في الأمـر =

يقتضي الوجوب، فالمختار أن النهي المجرد عن القرينة يقتضي التحريم.

واعلم أنه إذا ثبت أن الأمر للوجوب والنهي نقيضه - فلا يثبت أن النهي للتحريم، بل أنه ليس للوجوب؛ لأن نقيض الوجوب لا وجوب، ولما كان في الرأي المختار زيادة على ذلك، وهو أن النهي للتحريم - استدل عليه بقوله تعالى: ﴿وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾[1]، ووجه الاحتجاج: أنه أمر بالانتهاء عن المنهي، والأمر للوجوب، فكان الانتهاء عن المنهي واجباً، وذلك هو المراد من قولنا: النهي للتحريم.

ولقائل أن يقول: هذا أولاً لا يتم إلا بعد تسليم أن الأمر[2] للوجوب، وثانياً: أن التحريم حينئذ لا يكون مستفاداً من صيغة النهي، بل بما دَلَّ مِنْ خارجٍ وهو قوله: ﴿فَانْتَهُوا﴾، بل قد يقال: لو كان النهي للتحريم (لما احتيج إلى الأمر باجتناب المنهي عنه، فكان الأمر بذلك دليلاً على أن التحريم)[3] غير مكتسب منه. وبهذا يظهر لك أن التحريمَ مستفادٌ من الشرع لا مِنَ اللغة، ولم ترد الصيغة المطلقة من حيث اللغة على تضمن جَزْم الاقتضاء في الانكفاف عن المنهي عنه، كما قدمناه في الأمر إذا قلنا: الصيغة المطلقة تتضمن جزم الاقتضاء في المأمور به[4]، وهذا هو مذهب إمام

= هو المقيس عليه، والخلاف في النهي مقيس، كما هو واضح.

(١) سورة الحشر: الآية ٧.

(٢) سقطت من (ت).

(٣) سقطت من (غ).

(٤) المعنى: أننا إذا قلنا بأن الصيغة المطلقة في الأمر تتضمن جَزْمَ الاقتضاء في المأمور به - فليس لنا أن نقول: الصيغة المطلقة في النهي تتضمن جزم الاقتضاء في الانكفاف =

الحرمين الذي اخترناه، كما علمت[1].

ثم قال: (وهو كالأمر في التكرار والفور).

حكمُ النهي حكمُ الأمر في عدم دلالته على التكرار وعلى الفور، وقد اختار الإمام أن النهي لا يقتضي التكرار[2]، مع قوله في مسألة الفور: إن النهي يقتضيه، وإيهامِه عدم الخلاف فيه[3]، وكذلك[4] وقع للمصنف[5] كما نبهنا عليه.

واستدل الإمام على أن النهي لا يقتضي التكرار: بأنه يرد للمرة،

= عن المنهي عنه؛ لأن اللغة تفرق بين الحالتين، وعلى هذا فالتحريم مستفاد من الشرع لا من اللغة.

(١) انظر حَدَّ النهي ومعانيه في: الإحكام ٢/١٨٧، البحر المحيط ٣/٣٦٥، نهاية الوصول ٣/١١٦٥، المحصول ١/ق٢/٤٦٩، التحصيل ١/٣٣٤، الحاصل ١/٤٨٨، نهاية السول ٢/٢٩٣، السراج الوهاج ١/٤٨٤، تيسير التحرير ١/٣٧٤، فواتح الرحموت ١/٣٩٥، كشف الأسرار ١/٢٥٦، شرح التنقيح ص١٦٨، بيان المختصر ٢/٨٦، شرح الكوكب ٣/٧٧.

(٢) انظر: المحصول ١/ق٢/٤٧٠.

(٣) أي: أوهم كلام الإمام في مسألة دلالة الأمر على الفور أن النهي يقتضي التكرار والفور بلا خلاف، مع أنه في باب النهي اختار أنه لا يقتضي التكرار، والاختيار يدل على وجود الخلاف، فهذا نوع من التناقض.

انظر: المحصول ١/ق٢/١٩٩، ٢٠٤.

(٤) في (ص): «ولذلك».

(٥) أي: لأجل كون الإمام وقع في هذا الخطأ، وقع فيه المصنف؛ لأنه تابع له.

كقول الطبيب للمريض الذي يشرب[1] الدواء: لا تشرب الماء، ولا تأكل اللحم. أي: في هذه الساعة. ويرد للتكرار مثل: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَى﴾[2]، فوجب جَعْلُه حقيقةً في القدر المشترك[3].

وأما الآمدي: فإنه قال: «اتفق العقلاءُ على أنَّ النهي يقتضي الانتهاء عن المنهي عنه دائماً، خلافاً لبعض الشَّاذِّين»[4].

وزعم ابن بَرْهان ـ كما نقله عنه الأصفهاني ـ انعقادَ الإجماع عليه، وهذا ما جزم به الشيخ أبو إسحاق في «شرح اللمع»[5]، وهو المختار عند ابن الحاجب[6] [ص١/٣٦٣].

ونحن نوافق القائلين بأنه للتكرار في المعنى دون العبارة، فنقول [ت١/١٤١]: إذا قلتَ مثلاً: لا تضرب ـ فلا ريب أنك[7] منعت المكلَّف من إدخال ماهية الضرب في الوجود، ولا يحصل ذلك إلا بالامتناع عن إدخال كل الأفراد، ولا يتحقق الامتثال إلا بالامتناع؛ فكان التكرار من لوازم الامتثال، لا مِنْ مدلول اللفظ. وينبغي أن يُرَدَّ[8] كلام القائل: بأنه

---

(١) في (غ)، و(ك): «شرب».

(٢) سورة الإسراء: الآية ٣٢.

(٣) انظر: المحصول ١/ق٢/٤٧٠، ٤٧١.

(٤) انظر: الإحكام ٢/١٩٤.

(٥) انظر: شرح اللمع ١/٢٩٤، ٢٩٥.

(٦) انظر: بيان المختصر ٢/١٠١.

(٧) في (غ)، و(ك): «في أنك».

(٨) أي: يُحْمل.

يقتضي التكرار - إلى ما قررناه[1].

وما استدل به الإمام مردود؛ لأن قول الطبيب للمريض: لا تأكل اللحم، ولا تشرب الماء - إنما جاء فيه عدم[2] التكرار لقرينة المرض، والكلام في النهي المجرد. وكان يمكننا أن نحمل كلام الإمام على ما قررناه[3]، لولا الاستدلال بهذا[4]، ثم إنَّ المصنف اختار أن النهي لا يقتضي الفور جَرْياً على قاعدته[5]، ونحن لا نختار ذلك؛ إذ مِنْ ضرورات ما قررناه وجوبُ الترك على الفور[6].

قال: (الثانية: النهي شرعاً يدل على الفساد في العبادات؛ لأن المنهي بعينه لا يكون مأموراً به، وفي المعاملات إذا رجع إلى نفس العقد، أو أمرٍ داخلٍ فيه، أو لازمٍ له، كبيع الحصاة، والملاقيح، والربا؛ لأن الأوَّلِين تمسكوا على فساد الربا بمجرد النهي من غير نكير. وإنْ رجع

---

(١) أي: ما قررناه مِنْ كون التكرار مِنْ لوازم الامتثال، لا من الصيغة.

(٢) سقطت من (ت)، و(ص)، و(ك).

(٣) أي: ما قررناه مِنْ كون التكرار مِنْ لوازم الامتثال، لا من الصيغة.

(٤) أي: لولا استدلال الإمام على المرة بالطبيب والمريض.

(٥) أي: جرياً على قاعدته في كونه كالأمر عنده.

(٦) انظر المسألة في: المحصول ١/ق٢/٤٧٠، الحاصل ١/٤٨٩، التحصيل ١/٣٣٤، نهاية الوصول ٣/١١٧٠، نهاية السول ٢/٢٩٣، السراج الوهاج ١/٤٨٤، البحر المحيط ٣/٣٧٠، شرح التنقيح ص١٦٨، بيان المختصر ٢/١٠١، تيسير التحرير ١/٣٧٦، فواتح الرحموت ١/٤٠٦، شرح الكوكب ٣/٩٦، تفسير النصوص ٢/٣٨٢.

إلى [ك/٢٠٢] أمرٍ مقارِن، كالبيع وقت النداء - فلا).

هذه المسألة في أنَّ النهي عن الشيء[1] هل يدل على فساده؟ وقد

---

(١) أي: النهي عن الشيء لعينه. وكان الأولى بالشارح رحمه الله تعالى أن يُقَيِّد بهذا، وأن يفصِّل مواطن الخلاف كما فعل في «رفع الحاجب»؛ إذ إطلاقه هذا يُحدث تشويشاً لدى القارئ، لا سيما وأنه ذَكَر في القول الرابع والخامس ما يوهم أن كل قائل بالفساد هنا قائل به في كل الأقسام وهو باطل قطعاً، ولذلك أدرك الزركشيُّ رحمه الله تعالى موطن الخلل في حكاية الأقوال بالإطلاق من غير تفصيل، كما فعل الشارح هنا وغيرُه، فقال بعد أن قَسَّم النهي إلى ما يكون لغير المنهي عنه، وإلى ما يكون لعين المنهيِّ عنه، والأول يشمل قسمين: وهو ما كان النهي فيه لوصف ملازم، أو لوصف مجاور، ثم ذكر الخلاف في قسم المنهي عنه لغيره، وأردفه بذكر الخلاف في قسم المنهي عنه لعينه، وحكى الأقوال الثلاثة الأُول - التي ذكرها الشارح هنا - في هذا القسم الثاني، ثم قال: «واعلم أن هذا التقسيم الذي ذكرناه هو أقرب الطرق في المسألة، ومنهم مَنْ جمع بين القسمين، أعني: المنهي عنه لعينه ولغيره وحكوا مذاهب». البحر المحيط ٣/٣٨٧. ثم ذكر القول الرابع والخامس اللذين ذكرهما الشارح هنا، وكان حقهما أن يُذكرا تحت قسم المنهي عنه لغيره. ولعل الزركشي - رحمه الله تعالى - عَنَى بِمَنْ جمع بين القِسْمين الشارحَ ومَنْ فعل مِثْله ممن أطلق الخلاف ولم يفصله كالشيرازي، وابن برهان، وغيرهما. انظر: شرح اللمع ١/٢٩٧، الوصول إلى الأصول ١/١٨٦، وانظر: تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد، للحافظ العلائي ص٢٨٥ - ٣١٠، فقد أشبع المسألة إيضاحاً، وبيَّن خطأ من أطلق الخلاف فيها دون تقييد.

والحاصل أن الأقوال الثلاثة الأُول التي ذكرها الشارح هنا تخص المنهي عنه لعينه، ويدل عليه أنه ذكر أن القول الأول هو قول جمهور المذاهب الثلاثة والظاهرية، وفاته ذكر الحنابلة. ومن المعلوم أن الظاهرية والحنابلة إنما يوافقون الجمهور من المذاهب الثلاثة في المنهي عنه لعينه، أما المنهي عنه لوصفه الملازم أو المجاور فالظاهرية والحنابلة يقولون باقتضاء النهي الفساد فيهما، فدل هذا على أن مراده في النقل عن هؤلاء إنما هو في المنهي عنه لعينه.

اختلفوا فيه على مذاهب:

أحدها: أنه يدل عليه مطلقاً[1]. قال الأصفهاني[2]: (ونقله أبو بكر ابن فُورك الأصبهاني[3] عن)[4] أكثر أصحاب الشافعي، وأبي حنيفة[5].

قلت: ونقلة القاضي في «التلخيص» لإمام الحرمين عن الجمهور [غ١/١٢٩] من أصحاب الشافعي، ومالك، وأبي حنيفة، وأهل الظاهر، وطائفة[6] من المتكلمين[7]. وقال ابن السمعاني: إنه الظاهر مِنْ مذهب

وقد سبق بيان أن الزركشي ذكر الأقوال الثلاثة في قسم المنهي عنه لعينه، وكذا الشارح في «رفع الحاجب». وأما القول الرابع والخامس فهما لا يختصان بالمنهي عنه لعينه، بل ذُكِر فيهما التفريق بين المنهي عنه لعينه والمنهي عنه لغيره، فكان الأولى بالشارح تقييد الخلاف حتى لا يُظن أنَّ مَنْ نقل عنهم أولاً يُطلقون القول بالفساد سواء كان النهي للعين أم للوصف مطلقاً.

(١) أي: سواء كان المنهي عنه عبادة أو معاملة. انظر: البحر المحيط ٣/٣٨٤.

(٢) في (غ)، و(ك): «الأصبهاني».

(٣) هو الأستاذ محمد بن الحسن بن فُورَك - بضم الفاء وفتح الراء - أبو بكر الأصفهانيّ. كان فقيهاً متكلماً أصولياً أديباً نحوياً واعظاً. عُرف بالمهابة والورع، له تصانيف في أصول الدين، وأصول الفقه، ومعاني القرآن تقرب من المائة. توفي سنة ٤٠٦هـ مسموماً، سَمَّته الكَرَّامية وهو عائد مِنْ غَزْنة، وهي مدينة بالهند.
انظر: وفيات ٤/٢٧٢، الطبقات الكبرى ٤/١٢٧، الفتح المبين ١/٢٢٦.

(٤) سقطت من (ت).

(٥) انظر: البحر المحيط ٣/٣٨٤.

(٦) سقطت من (ت).

(٧) انظر: التلخيص ١/٤٨١، ٤٨٢.

الشافعي وأن عليه أكثر الأصحاب[1].

والثاني: أنه لا يدل عليه[2]. ونقله في «مختصر التقريب» عن جمهور المتكلمين[3]، والإمام عن أكثر الفقهاء[4]، قال الشيخ أبو إسحاق: «وللشافعي كلام يدل عليه»[5][6].

والثالث: أنه يدل على الفساد في العبادات دون المعاملات. وهو مذهب أبي الحسين[7]، واختاره الإمام وبعض أتباعه[8][9].

---

(١) انظر: القواطع ١/٢٥٥ ـ ٢٥٦، البحر المحيط ٣/٣٨٤.

(٢) ويحتاج الفساد إلى دليل غير النهي. انظر: البحر المحيط ٣/٣٨٥.

(٣) انظر: التلخيص ١/٤٨٢، المعتمد ١/١٧١.

(٤) انظر: المحصول ١/ق٢/٤٨٦.

(٥) انظر: شرح اللمع ١/٢٩٧.

(٦) وهو مذهب أبي الحسن الأشعري، والقاضيين أبي بكر وعبد الجبار، وأبي عبد الله البصري، وأبي علي وأبي هاشم الجبائيَّيْن، واختاره من الشافعية القفال الشاشي الكبير، وأبو جعفر السمناني. انظر: رفع الحاجب ١/٤٩٣، البحر المحيط ٣/٣٨٥، المعتمد ١/١٧١، وانظر ما قاله العلائي في تحقيق المراد ص٣٠٤.

(٧) انظر: المعتمد ١/١٧١.

(٨) انظر: المحصول ١/ق٢/٤٨٦، الحاصل ١/٤٩٢؛ التحصيل ١/٣٣٦، ولعله يقصد بالمخالف للإمام هو صفي الدين الهندي، فإن صاحبي الحاصل والتحصيل وافقا الإمام، ولم يصرِّح صفي الدين الهندي باختياره، ولكن يظهر من مناقشته ترجيحُه لقول مَنْ يقول باقتضاء الفساد، لكنه حرر الخلاف في المسألة بأنه في الوصف الملازم فليُعلم هذا. انظر: نهاية الوصول ٣/١١٧٦ ـ ١١٧٩. قال الشارح في «رفع الحاجب» ١/٤٩٤: «وأبو الحسين أطلق اختياره في المعتمد، ولم يقيد كلامه بالمنهي عنه لعينه ولوصفه». قلت: وكذا الإمام وصاحبا الحاصل والتحصيل أطلقوا كلامهم ولم يقيدوه.

(٩) قال الزركشي: «وحكاه ابن الصباغ في «العدة» عن متأخري أصحابنا». البحر =

والرابع: أن النهي إنْ كان يختص بالمنهي عنه، كالصلاة في السترة النجسة ـ دل على فساده[1]. وإن كان لا يختص بالمنهي عنه، كالصلاة في الدار المغصوبة، والثوب الحرير، والبيع وقت النداء ـ فلا يدل على الفساد[2]. حكاه الشيخ أبو إسحاق [ص١/٣٦٤] في «شرح اللمع» عن بعض أصحابنا[3].

والخامس: وهو اختيار المصنف، وإليه يرجع كلامُ جمعٍ من المحققين[4]: أنه يدل على فساده في العبادات سواء أُنهي[5] عنها لعينها، أم لأمرٍ قارنها[6]؛ لأن الشيء الواحد يمتنع أن يكون مأموراً به منهياً عنه، كالصلاة المنهي عنها مثلاً، فإنها لو صحت لوقعت مأموراً بها أمرَ نَدْب؛

= المحيط ٣/٣٨٦.

(١) وذلك لأن النهي إنما كان لمعنى يختص بالصلاة وهي النجاسة، ألا ترى أنه في غير الصلاة لا يمنع من استعمال السترة النجسة. انظر: تحقيق المراد ص٢٨٨.

(٢) لأنه نُهي عن الغصب، واستعمال الثوب الحرير، وهما لا يختصان بالصلاة. وكذا النهي عن البيع وقت النداء لا يختص بالبيع، بل بالتشاغل عن الصلاة، فالنهي عنه لكونه تشاغلاً لا لكونه بيعاً،ويدل عليه أنه يُمْنع عن كل ما يَشْغل عن صلاة الجمعة بعد النداء الثاني.

(٣) انظر: شرح اللمع ١/٢٩٧.

(٤) انظر: البحر المحيط ٣/٣٨٧، التمهيد ص٢٩٣، نهاية السول ٢/٣٠٥.

(٥) في (ت)، و(ص): «نُهي».

(٦) أي: سواء كان ملازماً أو غير ملازم؛ ولذلك قال الجاربردي في شرح كلام الماتن: «والمختار التفصيل، وهو أن نقول: أما في العبادات: فيدل على الفساد في جميع الصور». السراج الوهاج ١/٤٨٦، وانظر: التمهيد ص٢٩٣.

لعموم الدلائل الطالبة للعبادات، والأمر بها يقتضي طلب فِعْلِها، والنهي عنها يقتضي طلبَ تَرْكها، والجمع بينهما غير ممكن[1].

وأما المعاملات: فالنهي إما أن يرجع إلى نفس العقد، أو إلى أمرٍ داخل فيه، أو خارج عنه لازم له، أو إلى أمرٍ مقارِن للعقد غير لازم له. هذه أقسام:

أولها: أن يرجع إلى نفس العقد، فيبطل أيضاً، وذلك كبيع الحصاة: وهو أن يقول: بعتك من هذه الأثواب ما وقعت عليه الحصاة التي أَرْميها. أوْ بعتك هذه الأرض من هنا إلى ما انتهت إليه هذه الحصاة. وقيل: بيع الحصاة أن يقول: بعتك على أنك بالخيار إلى أنْ أرميَ الحصاة. وقيل: أن يجعلا نفس الرمي بَيْعاً، فيقول[2]: إذا رميتُ هذه الحصاة فهذا[3] الثوب مبيع منك بكذا. و[4]على الصور كلها البيع باطل[5].

وثانيها: أن يرجع إلى أمرٍ داخلٍ فيه[6]، فيبطل أيضاً، وذلك كبيع الملاقيح: وهي ما في بطون الأمهات من الأجنة[7]. فإن النهي راجع إلى

---

(١) انظر: نهاية السول وسلم الوصول ٢/٣٠٣.

(٢) في (ص): «فتقول».

(٣) في (غ): «فهذه».

(٤) سقطت الواو من (ت).

(٥) انظر بيع الحصاة في: نهاية المحتاج ٣/٤٣٣، الروض المربع ٤/٣٥٦، كشاف القناع ٣/١٦٧.

(٦) أي: في العقد.

(٧) انظر بيع الملاقيح في: نهاية المحتاج ٣/٤٣٢، كشاف القناع ٣/١٦٦، الروض =

نفس المبيع الذي هو ركنٌ من أركان العقد، والركن[1] داخل في الماهية، فيكون راجعاً إلى أمرٍ داخل في الماهية.

وثالثها: أن يرجع إلى أمر خارج عنه لازمٍ له[2]، فيفسد أيضاً، وذلك كالربا، فإن النهي فيه راجع إلى أمرٍ خارج عن العقد. أما في ربا النسيئة والتفرّق قبل التقابضِ فكونُ النَّهْي فيه لمعنىً[3] خارجٍ ظاهر[4]. وأما في ربا الفضل فلأن النهي عن بيع درهم بدرهمين إنما هو للزيادة، وهو معنى خارجٌ عن نفس العقد؛ لأن المعقود عليه من حيث هو[5] قابل للبيع، وكونه زائداً أم[6] ناقصاً من جملة أوصافه.

واحتج المصنف على أنه يدل على الفساد: بأن الأوَّلين تمسكوا على فساد الربا بمجرد النهي من غير نكيرٍ عليهم من أحد؛ فكان ذلك إجماعاً.

ولك أن تقول: هذا سكوتي، وليس عند المصنف (بإجماعٍ[7] و)[8] لا حجةٍ، فكيف يستقيم منه الاحتجاج به!.

= المربع ٤/٣٥٣.

(١) سقطت من (ت).

(٢) سقطت من (ت).

(٣) في (غ): «بمعنى».

(٤) لأنَّ العِوَضين موجودان متساويان، ولكن الربا جاء من النَّسَاء الذي هو خارجٌ عن العقد.

(٥) أي: من حيث كونه درهماً.

(٦) في (ت): «أو».

(٧) سقطت من (ت).

(٨) سقطت من (غ).

ورابعها: أن يرجع إلى أمرٍ، مقارنٍ للعقدِ غيرِ لازم له في جميع [ص١/٣٦٥] الصور، وذلك كالنهي عن البيع وقت نداء الجمعة، فإنه راجعٌ إلى أمرٍ خارجٍ عن العقد وهو تفويت صلاة الجمعة، لا لخصوص البيع، بدليل أن جميع الأعمال المُفَوِّتة للصلاة كذلك[1]، والتفويتُ أمرٌ مقارِنٌ غيرُ لازمٍ، فهذا القسم لا يدل على الفساد.

فقد عرفت أنَّ جميع الأقسام سوى هذا[2] عند المصنف تدل على الفساد، وقد قال الآمدي: «إنه لا يعرف خلافاً في هذا إلا ما يُحكى عن مالكٍ ورواية عن أحمد[3]» [ك/٢٠٣].

---

(١) أي: منهيٌّ عنها.

(٢) أي: سوى هذا الأخير الرابع.

(٣) انظر: الإحكام ٢/١٨٨، وما حكاه الآمدي عن أحمد رضي الله عنه صحيح، وهي الرواية المعتمدة عند الحنابلة وعليها أكثر أصحابه. انظر: شرح الكوكب ٣/٩٣، ٩٤، نزهة الخاطر ١/١٢٧ - ١٣٠. وأما ما حكاه عن مالك رضي الله عنه فلم أجد أحداً من المالكية عزاه إليه سوى العربي اللوه في كتابه «أصول الفقه» ص٣٠٩، ولا أدري ما مرجعه في ذلك؟ وسواه من المالكية عزوا إلى مالكٍ رضي الله عنه خلافه، قال في نشر البنود ١/٢٠٢: «وإنما يدل على الفساد إذا كان النهي لأمرٍ داخلٍ في الذات، أو لازم لها، لا إن كان لأمرٍ منفصل كما تقدم، ودلالته على الفساد مع إثباته شُبْهةَ الملك هو الصحيح من مذهبنا». وفي نثر الورود ١/٢٣٨: «ودلالته على الفساد إذا كان النهي لأمرٍ داخل في الذات، أو لازم لها، لا إن كان لأمرٍ منفصل، كما تقدم في الوضوء بالماء المغصوب، والصلاة بالحرير ونحو ذلك. والصحيح من مذهب مالك دلالته على الفساد مع إثباته شبهة الملك». وانظر: شرح التنقيح ص١٧٣، ١٧٤، بيان المختصر ٢/٨٨، ٨٩، مراقي السعود إلى مراقي السعود =

واعلم بأن[1] القائلين بأنه يدل على الفساد اختلفوا:

فمِنْ قائلٍ: يدل شرعاً لا لغة. وهو اختيار المصنف[2]، حيث قال: «**يدل شرعاً**». فافهم ذلك. لكن دليله هذا[3] الذي قررناه إنما يدل على الفساد من حيث هو، وأما كونه من جهة الشرع فلا يدل.

وقال قوم: يدل لغة.

وقال[4] ابن السمعاني: «وأما القائلون بأنه لا يدل على الفساد فافترقوا فمِنْ قائلٍ: يدل على الصحة. ونقله أبو زيد عن أبي حنيفة

= ص١٨٦، ١٨٧. وقد عزا القرافي القول ببطلان الصلاة في الأرض المغصوبة إلى أحمد ﷺ، وعبد الحميد من المالكية رحمه الله، وهذا في معرض ردِّ القرافي على مَنْ قال بالإجماع على عدم بطلانها. انظر: نفائس الأصول ٤/١٦٨٠. وقال العلائي في تحقيق المراد ص٣٠٣: «والحق أن إطلاق القول بذلك (أي: إطلاق القول بالفساد) من غير تفصيل، إنما هو مذهب الحنابلة والظاهرية»، وما بين القوسين للتوضيح، وبهذا يُعْلم - والله أعلم - أن ما نسبه الآمدي رحمه الله إلى مالك ﷺ فيه نظر، وقد أخطأ أيضاً صاحب شرح الكوكب ٣/٩٤، في نسبته هذا المذهب للمالكية، ولم يعلق المحقِّق على ذلك.

(١) في (ص)، و(غ): «أن».

(٢) وقال بهذا ابن الحاجب والعلائي والأكثرون، واختاره الشارح في جمع الجوامع. انظر: بيان المختصر ٢/٨٨، تحقيق المراد ص٣٤٩، شرح الكواكب ٣/٩٢، تيسير التحرير ١/٣٧٦، رفع الحاجب ١/٤٩٣، فواتح الرحموت ١/٣٩٦، المحلي على الجمع ١/٣٩٣.

(٣) سقطت من (ت).

(٤) في (غ): «قال».

ومحمد[1].

ومن قائلٍ: لا يدل»[2].

وقوله في الكتاب: «**بعينه**» هو بالباء الموحدة مِنْ تحت، أي: بنفسه. وهو متعلّق بـ«يكون»، والله أعلم[3].

قال: (الثالثة: مقتضى النهي فِعْلُ الضد؛ لأن العدم غير مقدور. وقال أبو هاشم: مَنْ دُعي إلى زنا فلم يفعل مُدِح. (قلنا: على

---

(١) هو العلاّمة فقيه العراق أبو عبدالله محمد بن الحسن الشيبانيّ الكوفيّ صاحب أبي حنيفة. ولد سنة ١٣١هـ بواسط. ولي القضاء للرشيد، وكان مع تبحره في الفقه يُضرب بذكائه المثل. وكان أيضاً مقدَّماً في العربية والنحو والحساب. دوَّن الموطأ وحَدَّث به عن مالك رضي الله عنه. من مصنفاته: الجامع الصغير، السير الكبير. توفي رحمه الله سنة ١٨٦هـ. انظر: تاريخ بغداد ٢/١٧٢، وفيات ٤/١٨٤، سير ٩/١٣٤، الجواهر المضية ٣/١٢٢.

(٢) انظر: القواطع ١/٢٥٦ - ٢٥٧، المحصول ١/ق٢/٥٠٠، نهاية الوصول ٣/١٢٠٣، الإحكام ٢/١٩٢، بيان المختصر ٢/٨٩، شرح الكوكب ٣/٩٢، نهاية السول مع سلم الوصول ٢/٢٩٦، المستصفى ٣/٢٠٤.

(٣) انظر مسألة اقتضاء النهي الفساد في: المحصول ١/ق٢/٤٨٦، التحصيل ١/٣٣٦، الحاصل ١/٤٩٢، نهاية الوصول ٣/١١٧٦، المستصفى ٣/١٩٩، نهاية السول ٢/٢٩٣، السراج الوهاج ١/٤٨٥، الإحكام ٢/١٨٨، شرح تنقيح الفصول ص١٧٣، بيان المختصر ٢/٨٨، نشر الورود ١/٢٣٨، تيسير التحرير ١/٣٧٦، فواتح الرحموت ١/٣٩٦، كشف الأسرار ١/٢٥٧، أصول السرخسي ١/٨٠، شرح الكوكب ٣/٨٤، التمهيد لأبي الخطاب ١/٣٦٩، تحقيق المراد ص٢٧٤، تفسير النصوص ٢/٣٨٧.

الكف)[1].

هذه المسألة في بيان مُقْتَضى النهي، فالمطلوب عندنا بالنهي: فِعْلُ ضِدِّ المنهي عنه، فإذا قال: لا تتحرك ـ فمعناه: افعل ما يضاد الحركة.

وعند أبي هاشم: هو نفس (أن لا تفعل)[2][3]، وهو عدم الحركة في هذا المثال. وقد وافقه بعض المتكلمين، ونقله التِّبريزي عن الغزالي[4].

وأما قول إمام الحرمين في الردِّ على الكعبي في مسألة المباح: «الغرض من النهي عن الزنا أن لا يكون[5]، لا أن يكون ضد من أضداده»[6]، فلا

---

(١) في (ص)، ونهاية السول ٢/٢٩٣، والسراج الوهاج ١/٤٩٢، ومناهج العقول ٢/٥٢: «قلنا: المدح على الكف». وسيُصَرِّح الشارح بعبارة الماتن كما هي مثبتة هنا في ص.

(٢) في (ت): «أن لا يفعل».

(٣) انظر: المحصول ١/ق٢/٥٠٥، شرح تنقيح الفصول ص١٧١ وفيه: وعن أبي هاشم عدم المنهي عنه.

(٤) ما نقله التبريزي هو ظاهر كلام الغزالي في المنخول ص١٣٧، ولذلك قال الزركشي في البحر المحيط ٣/٣٧٦: «ونقل التبريزي عن الغزالي موافقة أبي هاشم، وهو معذور في ذلك، فإنه قال في «المنخول» قبيل باب العموم... ». ثم قال: «وظاهر كلامه في «المستصفى» في هذه المسألة التفصيل بين الترك المجرد المقصود لنفسه من غير أن يُقصد معه ضده بالمكلَّف فيه بالفعل كالصوم، فالكف منه مقصود، ولهذا وجب فيه النية. وبين الترك المقصود من جهة إيقاع ضده كالزنا والشرب، فالمكلف فيه بالضد». وانظر: المستصفى ١/٣٠٠.

(٥) يعني: أن لا يتحقق الزنا.

(٦) انظر: البرهان ١/٢٩٤.

ينبغي أن يُفهم منه موافقة أبي هاشم، بل هو [ت١/١٤٢] حق لا شك فيه. والفرق بينه وبين رأي أبي هاشم أن قوله: «الغرض» يعني [غ١/١٣٠] به المقصود من التكليف، ولم يقل: إنه المكلَّف به[١]، كما قال أبو هاشم، والمكلَّف به هو المحصِّل لذلك الغرض، فالغرض: هو غاية الشيء الذي طُلب لأجلها[٢].

واحتج المصنف على ما ذهب إليه: بأن النهي تكليفٌ، والتكليف إنما يرد بما كان مقدوراً للمكلف، والعدم الأصلي يمتنع أن يكون مقدوراً للمكلَّف؛ وذلك لأن المقدور (ما للقدرة)[٣] فيه تأثيرٌ [ص١/٣٦٦] ما، والعدم الصِّرْف يستحيل أن يكون أثراً للقدرة[٤]، وبتقدير أن يكون العدمُ أثراً يمكن إسناده إلى القدرة، لكن العدم الأصلي[٥] لا يمكن إسناده إلى القدرة؛ لأن الحاصل لا يمكن تحصيله ثانياً[٦]. وإذا تقرر هذا فمُتَعَلَّق النهي أمرٌ وجودي ينافي المنهي عنه، وهو المطلوب.

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) قوله: «لأجلها» الضمير يعود إلى الغاية، أي: طلب الشيء لأجل تلك الغاية. والمعنى: أن كلام إمام الحرمين عن الغرض من التكليف، وكلام أبي هاشم عن المكلَّف به المحصِّل لذلك الغرض.

(٣) سقطت من (ت).

(٤) لأن القدرة إنما تؤثر في الموجود لا في المعدوم الخالص.

(٥) أي: العدم المستمر. انظر: نهاية السول ٢/٣٠٦، ٣٠٧.

(٦) يعني هو معدوم أولاً وابتداءً، فكيف يُعْدم بالقدرة ثانياً!

وهذا الدليل متوقف على قاعدة: وهي أن اللغات لم يوضع الطلب فيها إلا للمقدور دون المعجوز عنه. ونحن وإن قلنا بجواز تكليف ما لا يطاق ـ فإنما نقول به في أحكام الربوبية[1]، لا في الموضوعات اللغوية (فإنما وضعت اللغات)[2] لتحصيل المقاصد العادية، والمُحال لا يُحَصَّل عادة.

واعترض على هذا الدليل: بأنكم إنْ عنيتم بالقدرة ما له أثر يستند ذلك[3] إليه ـ فلا نسلم أن التكليف يعتمد هذه القدرة، بل ذلك في[4] الفعل، وأما في الترك فلا[5].

وإنْ عَنَيْتُم بالقدرة ما يجده من[6] نفسه كل أحد، وهو أن سليم الأعضاء القوي يُدْرِك من نفسه أنه متى أراد الفعل فَعَل، ومتى أراد الترك ترك، ويجد من نفسه التمكن ـ فنحن نُسَلِّم ذلك، ونمنع أنه غير قادر بهذا الاعتبار[7].

---

(١) أي: في تكليفات المولى سبحانه وتعالى.

(٢) سقطت من (ص).

(٣) أي: ذلك الأثر.

(٤) في (ص): «من». وهو خطأ.

(٥) المعنى: أننا لا نُسَلِّم أن التكليف يعتمد هذه القدرة في النهي الذي هو الترك؛ لأن الترك من الأمور العدمية، والعدم ليس للقدرة فيه تأثير، بل التكليف يعتمد هذه القدرة في الأمر بالفعل؛ لأن الفعل من الموجودات، والقدرة تؤثر فيها.

(٦) في (ت): «في».

(٧) يعني: إنْ عَنَيْتُم بالقدرة التمكن: وهو أن المكلف متمكن من الفعل وعدمه، بإرادته واختياره ـ فنحن نُسَلِّم بهذه القدرة، ونمنع أن المكلف غير قادر على الترك بهذا =

واعترض أيضاً: بأن ترك الزنا مثلاً ليس بعدمٍ محض، وإنما هو عدمٌ مضافٌ فيكون مقدوراً[1].

واحتج أبو هاشم: بأنَّ مَنْ دُعِي إلى زنا فلم يفعله فإن العقلاء يمدحونه على أنه لم يزن، مِنْ غير أن يخطر ببالهم فِعْلُ ضدِّ الزنا، فعلمنا أن هذا العدم يصلح أن يكون مُتَعَلَّق التكليف.

وأجاب المصنف: بأن المدح ليس على شيءٍ لا يكون في وُسْعه، والعدم الأصلي يمتنع أن يكون في وُسْعه وطاقته، كما عرفت، فإنما[2] يمدح على كَفِّه عن ذلك الفعل، وذلك الكَفُّ أمْرٌ وجودي، وهو فعل ضد الزنا. وإلى هذا أشار بقوله: «**قلنا: على الكف**»، (أي: المدح على فعل [ك/٢٠٤] الكف)[3].

هذا شرح ما ذكره[4] ونختم المسألة بفائدتين:

= الاعتبار؛ لأن الترك وإنْ كان عدمياً لا يتأثر بقدرة العبد، لكن العبد قادر على إزالته، فكَفُّ العبدِ عن الإزالة هي القدرة على الترك التي نُسَلِّم بها.

(١) أي: ترك الزنا ليس عدماً خالصاً، حتى لا يتأثر بقدرة العبد، بل هو عدمٌ مضاف إلى الزنا، والزنا شيء وجودي، والوجودي يكون مقدوراً على فعله، فيكون تركه ممكناً مقدوراً للعبد.

(٢) في (ص): «وإنما».

(٣) سقطت من (ت).

(٤) انظر المسألة في: المحصول ١/ق٢/٥٠٥، الحاصل ١/٤٩٦، التحصيل ١/٣٣٩، شرح تنقيح الفصول ص١٧١، العضد على ابن الحاجب ٢/١٣، الإحكام ١/١٤٧، المستصفى ١/٣٠٠، البحر المحيط ٣/٣٧٥، تيسير التحرير ٢/١٣٥، المحلي =

إحداهما[1] : قد عرفت أن الكف فِعْلٌ على[2] المختار، وفي فروع الطلاق من الرافعي عن القفال لو قال: إنْ فعلتِ ما ليس لله فيه رِضًىً فأنتِ طالقٌ، (فتركتْ صوماً أو صلاة)[3] - ينبغي أن لا تطلق، لأنه تَرْك وليس بفعل، فلو سرقت أو زنت طلقت[4].

الثانية: وهي المقصود الأهم، قد يقال: ما الفرق بين هذه المسألة التي انتهينا منها، وبين المسألة المتقدمة [ص١/٣٦٧] في أن النهي عن الشيء هل هو أمر بضده؟

وتقرير السؤال: أنك قد علمت أن الجمهور قالوا: المطلوب بالنهي فِعْلُ ضد المنهي عنه، أي: الكف عنه[5]. وقال أبو هاشم: انتفاء الفعل[6].

واختلفوا أيضاً في النهي عن الشيء هل هو أمر بضده، كما سلف في مكانه؟

= على الجمع ١/٤١٢، نهاية السول ٢/٣٠٥، السراج الوهاج ١/٤٩١، شرح الكوكب ١/٤٩١.

(١) في (ص): «إحديهما».

(٢) سقطت من (ت).

(٣) في (ت): «فتركت الصلاة».

(٤) قال الإسنوي في التمهيد ص٢٩٦، بعد نقله هذه الصورة: «قلت: وعلى قياس ما قاله ينبغي أن لا يَحْنَث في الزنا إذا كان الموجود منها إنما هو مجرد التمكين على العادة؛ لأنه أيضاً ترك للدفع، وليس بفعل من المرأة».

(٥) فكل ما سوى الزنا ضد له، فالكف عن الزنا هو التلبس بضده.

(٦) أي: المطلوب بالنهي انتفاء الفعل.

فإذا قيل: معنى قَوْلنا: «النهي عن الشيء أمْرٌ بضده»: هو أن مطلوبَ النهي فِعْلُ الضد. وهو أحد القولين في المسألة الأولى. ومعنى «أنه ليس أمراً بضده»: هو أن المطلوب انتفاءُ المنهي عنه. وهو القول الثاني في المسألة الأولى. فالمسألتان حينئذ واحدة، وإلا فما الفرق؟

قلنا: قد كنا وعدنا في الكلام على تلك المسألة بالجواب عن هذا السؤال؛ لضيق المحل هناك عما نُورده هنا. وقد أجيب بأوجه:

أحدها: أن الكلام في تلك المسألة بحث لفظي، وفي هذه معنوي. ذكره الأصفهاني شارح «المحصول»[1].

والثاني: أن قولنا: النهي عن الشيء أمرٌ بضده بحث في المتعلِّقات بكسر اللام، فإن النهي متعلِّق بالمنهي عنه والأمر متعلق بالمأمور.

وقولنا: المطلوب النهي فعل ضد النهي عنه بحث في المُتَعَلَّقات بفتح اللام.

والثالث: أن البحث في تلك المسألة في دلالة الالتزام على ضد المنهي عنه، فنقول: متى نُهي عن الشيء مطابقة دلَّ[2] على طلب ضده التزاماً، والبحث في هذه المسألة[3] في دلالة المطابقة ما مدلولها المطابِق هل هو العدم أو ضده. ذكرهما القرافي[4].

---

(١) انظر: الكاشف ٤/٢٠٠.

(٢) في (ص): «دلَّت».

(٣) لم ترد في (ت)، و(ص)، و(غ).

(٤) عبارة القرافي: «ما مدلولها المطابقي، هل هو العدم الذي سمعه السامع في قوله: لا تتحرك. أو ضده الذي لا يسمعه السامع وهو السكون؟». انظر: نفائس الأصول =

واعلم أنه قد وقع النظر في هذا السؤال وهذه الأجوبة عندي غير مرة، وطال الحِجاج، والذي قُلْتُه أنا في الفرق: أنه إذا نُهِي عن شيءٍ[1] كالزنا مثلاً فهناك ثلاثة أمور:

أحدها: انتفاء الزنا.

والثاني: الكف عنه[2].

والثالث: فِعْلُ ضدٍ مِنْ أضداده لا يتم الكف أو الانتفاء إلا به، كالوطء المباح أو غيره مما لا يجامع الزنا في آن واحد.

إذا تقرر ذلك فنقول: كون المطلوب في النهي «الكف» أو «الانتفاء» هو مسألة أبي هاشم، والخلاف فيها قد ينبني[3] على أن شَرْط المطلوب الإمكان (أم لا؟ وعلى أن الانتفاء مقدورٌ أم لا؟ وهما مسألتان مُخْتَلَفٌ فيهما.

فإن قلنا: ليس من شرط المطلوب الإمكان)[4] - جاز أن يكون [غ١/١٣١] مُتَعَلَّق النهي الانتفاء[5] كرأي أبي هاشم.

وإنْ قلنا: شرط التكليف الإمكان، وأن الانتفاء مقدور - فكذلك

= ٤/١٧١٧.

(١) في (غ): «الشيء».

(٢) سقطت من (ص).

(٣) في (ت)، و(غ)، و(ك): «قد يُبْنَى».

(٤) سقطت من (ت).

(٥) سقطت من (ت).

[ص١/٣٦٨] أيضاً[١]، وإلا[٢] تعيَّن أن يكون المطلوب في النهي هو الكف.

وأما كون النهي يقتضي الأمر بضده، أو لا ـ فمعناه: أن طلب الكف عن المنهي عنه، أو طلب انتفائه، على اختلاف القولين، هل يستلزم الأمر بضده الذي لا يتم الكف أو الانتفاء إلا به كالوطء[٣] المباح مثلاً، أم لا؟ وهذه هي المسألة الأخرى، والخلاف فيها مبني على أن[٤] ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، لا على ما انبنت[٥] عليه المسألة الأولى[٦].

فالمسألتان مختلفتان ليست إحداهما عينَ الأخرى ولا مستلزمةً لها، وليس القولان القولين[٧][٨]، فإن القائلين بأن مطلوب النهي هو الكف يمكن أن يختلفوا في أن النهيَ الذي هو طلبُ الكف أمرٌ بالضد (الذي لا يتم)[٩]

---

(١) أي: فكذلك يجوز أن يكون متعلّق النهي الانتفاء.

(٢) أي: وإن لم يكن الانتفاء مقدوراً عليه.

(٣) في (ص): «كالواطئ». وهو خطأ.

(٤) سقطت من (ت).

(٥) في (غ): «ابتنت».

(٦) فالمسألة الأولى انبنت على الخلاف في متعلّق النهي، وما هو المطلوب فيه، أما هذه المسألة فالخلاف فيها مبني على أنها هل هي من لوازم متعلّق النهي، وهل تَحَقُّقُ المطلوبِ بالنهي (وهو الانتفاء أو الكف) يستلزم الأمرَ بالضد الذي لا يتم الكف أو الانتفاء إلا به، وهذا الخلاف مبني على قاعدة: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

(٧) سقطت من (ت).

(٨) أي: ليس القولان في المسألة الأولى هما القولان في المسألة الثانية.

(٩) في (ص): «الذي هو لا يتم». ولعل حذف هو أولى.

الكف إلا به أم لا؟

وكذلك القائلون بأن مطلوب النهي انتفاءُ الفعل، يمكن أن يختلفوا في أن طلب الانتفاء هل هو أمر بالضد الذي لا يتم انتفاء الفعل إلا به؟.

هذا إذا فَرَّعنا على أن النهي عن الشيء يستلزم الأمر بضده، أما إذا فرعنا على أن النهي نفس الأمر بالضد[1]، وأريد بالضد الكف أو الانتفاء فهي غيرها أيضاً؛ لأن خلاف مسألة أبي هاشم [ك/٢٠٥] هو في أن مطلوب النهي هل هو الكف أو الانتفاء، و[2]خلاف هذه (في أن هذا النهي الذي هو طلب الانتفاء أو الكف أمر أم لا؟ نعم الخلاف في هذه[3][4])[5] على هذا التفريع[6] مرتب على الخلاف في مسألة أبي هاشم.

حتى إذا قلنا بمذهب أبي هاشم لم يكن النهي أمراً بلا خلاف؛ لأن [ت١٤٣/١] الأمرَ طلبُ فعلٍ لا طلب انتفاء اتفاقاً[7].

وإذا قلنا بمذهب غير أبي هاشم أمكن الخلاف في أن النهي الذي هو

---

(١) فالنهي إما أن يدل على الضد بدلالة الالتزام، أو بدلالة المطابقة.

(٢) سقطت الواو من (ت).

(٣) أي: أمر بالضد أم لا.

(٤) أي: في مسألة النهي عن الشيء هل هو أمر بضده.

(٥) سقطت من (ت).

(٦) أي: على تفريع أن النهي نفس الأمر بالضد.

(٧) لأننا لما فَرَّعنا على أن النهي نفس الأمر بالضد، وأبو هاشم يفسِّر الضد بالانتفاء - كان معنى مذهبه على هذا التفريع: النهي هو نفسي الأمر بالانتفاء، فليس النهي على مذهب أبي هاشم أمراً بالفعل، بلا خلاف.

طلب الكف أمر بذلك الكف أم لا؟ لأن الكف فعل، لكن يلزم القائلين بأن النهي أمر بالكف أن يكون النهي نوعاً من الأمر.

وإن فَرَّعنا على أن النهي عن الشيء نفس الأمر بضده، لكن أُريد بالضد ما لا يتم الكف أو الانتفاء إلا[1] به كالوطء المباح مثلاً ـ صارت المسألتان واحدة، إلا أن المبحوث عنه في مسألة أبي هاشم: هو أن مطلوب النهي الكف (أو الانتفاء.

والمبحوث عنه هنا: هو أن مطلوب النهي[2] فعل الضد الذي لا يتم الكف أو الانتفاء إلا به أم لا[3].

ويتلخص من البحثين أن في المسألة حينئذ ثلاثة مذاهب:

أحدها: مذهب أبي هاشم.

والثاني: أن مطلوب النهي [ص٣٦٩/١] هو الكف.

والثالث: أن المقصودَ في النهي فعلُ ضدٍ ليس بكف ولا انتفاء[4]. والله أعلم.

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) سقطت من (ت).

(٣) سقطت من (ت).

(٤) يعني: أن المقصود من النهي عن الزنا مثلاً هو فعل ضد الزنا كالوطء المباح، وليس المقصود من النهي عن الزنا هو الكفُّ عنه، ولا انتفاؤه، وهو وإن تحقق هذا تبعاً لفعل ضد الزنا، فالنهي عن الزنا يعني فعل ضده فقط.

ويتضح به ما قررناه من الفرق بأن الكف[1] فعلٌ أعم من جميع الأضداد؛ لأنه لا ضد إلا وهو مشتمل على الكف.

فإذا قلنا في هذه المسألة المطلوب بالنهي الكف أردنا الضد الأعم[2].
وقولنا في المسألة الأخرى: النهي عن الشيء أمر[3] بأحد أضداده ـ المراد به الضد الخاص الذي لا يتم الكف والانتفاء[4] إلا به.

ويكون مَنْ نُهِيَ عن شيءٍ حينئذ عند القائل بأن النهي عن الشيء أمر بضده مأموراً بشيئين: أعم، وأخص: الكفُّ، وفعلٌ يَحْصُلَ في ضمنه الكف.

فالمنهي عن الزنا مأمورٌ بالكف عنه، وبفعلٍ يشتمل على ذلك الكف[5]، ويلزم على هذا أن يثاب على شيئين: الأعم والأخص؛ لتعلق الأمر بهما، وأن يصح نذره، فلو قال: لله عليَّ أن أفعل فعلاً يضاد الزنا، وهو الفعل الفلاني، وعَيَّن فعلاً لم يطلبه الشرع بخصوصه، كالنوم مثلاً، لزمه الوفاء به لكونه مأموراً به[6] في ضمن النهي عن الزنا.

---

(١) يعني: ترك الزنا بأي فعل.

(٢) فالضد الأعم: هو كل ما سوى الزنا، أما الضد الأخص: فهو كالوطء المباح فقط.

(٣) سقطت من (ت).

(٤) في (ص): «أو الانتفاء».

(٥) فالكف ملزوم، والفعل لازم.

(٦) أي: بالنوم، لأن النوم ضد أخص، والكف عن الزنا ضد أعم، وأمره بالكف متضمن لأمره بالنوم؛ لأن الأمر بالأعم أمر بالأخص.

هذا ما كنت أقرره في الفرق. ثم حضر عندي في الحلقة بعض الفضلاء وحصل البحث في هذا الجواب وفي الأجوبة المتقدمة، أعني: جواب شارح المحصول وجوابَي[1] القرافي وأنها هل هي صحيحة؟ فكتبت أسأل والدي ـ أطال الله بقاه ـ عن السؤال من أصله، وذكرت الأجوبة الثلاثة[2] وأنه هل يحصل الجواب بشيء منها وهل يمكن أن يقال في الجواب: هذا الوجه الرابع الذي قررتُه، وأنه هل يمكن الاعتراض على هذا الجواب الرابع: بأن الكف عن الزنا مثلاً إذا كان فعلاً يغاير الزنا كان ضداً له، ويكون حينئذ أخص من مطلق ضده فلا يحسن، (أوْ أن)[3] يقال هناك ثلاثة أمور: الانتفاء، والكف، وفعل الضد، لأن الكف حينئذ فعلُ ضدٍ والمغايرة بينهما مغايرة العام والخاص[4].

أو يقال: الكف أعم؛ لأن كل فعل غاير الزنا فقد اشتمل على الكف عن الزنا، أو يقال هما[5] متباينان.

وإذا لم يثبت أنهما متباينان وكانت مغايرتهما مغايرة العام والخاص انقدح الاعتراض على هذا الجواب.

ثانياً: بأنهم في تلك المسألة قالوا النهي عن الشيء أمرٌ بأحدِ أضداده، والكف الذي جُعِل مطلوب النهي في هذه المسألة يصدق عليه أنه أحد الأضداد.

---

(١) في (ص)، و(ك): «وجواب». وهو خطأ.

(٢) سقطت من (ص).

(٣) في (ت)، و(ص): «أو لا أن». وهو خطأ.

(٤) ففعل الضد هو العام، والكف هو الخاص.

(٥) في (ت): «إنهما».

فحاصل الأمر أنهم قالوا هناك المطلوب [ص١/٣٧٠] واحد مبهم من أمور متعددة وهي الأضداد، وهنا شَخَّصوه في [غ١/١٣٢] الكف.

المسؤول الجواب عن هذا كله، والمسؤول أيضاً النظر في وجه الصواب في[1] مسألة أبي هاشم هل هو معه، أو مع الجماهير؟

فكتب أحسن الله[2] إليه ما نصه: الخلاف بين الجمهور وأبي هاشم فالجمهور على أن المطلوب بالنهي فعل ضد المنهي عنه، وعند أبي هاشم نفس أن لا تفعل، وما تضمنه آخِر السؤال هل الصواب معه أو مع الجماهير. فالجواب: أن قول الجمهور المطلوب بالنهي فِعْلُ ضد المنهي عنه ليس [ك/٢٠٦] بجيد من حيث اللفظ، وقد يكون الخلل في ذلك من جهة مَنْ عَبَّر عنهم؛ فإن النهي قسيم الأمر، والأمر طلب الفعل، فلو كان النهي طلب فعل الضد لكان أمراً[3]، ولكان النهيُ من الأمر.

وقسيم الشيء لا يكون قِسْماً منه، ولا شك أن كل متلبس (بفعل هو تارك لضده، وكلٌّ من الفعلين الفعل[4] والترك، يصح أن يؤمر به وأن)[5] يُنْهى عنه. مثاله: السفر والإقامة ضدان والتارك للسفر متلبس بالإقامة. فهل الترك للسفر نفس الإقامة أو معنى آخر؟ فيه بحث يشبه البحث في

(١) سقطت من (ت).

(٢) سقطت من (ص).

(٣) لأن الأمر ضد النهي.

(٤) سقطت من (غ)، و(ك).

(٥) سقطت من (ت).

الحركة هل هي الحصول في حيزٍ مسبوقٌ بالحصول في غيره، أو هي نفس الانتقال من حيز إلى حيز؟

وفيه قولان للمتكلمين[1]، وإن كان كلٌّ منهما[2] يلزم الآخر، فمتى انتقل من حيز فقد حصل في غيره، ومتى حصل في غيره بعد حصول فيه فقد انتقل، فكل من الحصولين أمر ثبوتي يمكن أن يُعْقَل وحده[3] حصوله فيه والانتقال أمر نسبي لا يعقل إلا بينهما، فكذلك المنهي عنه[4] ارتكابه شيء لا يحتاج في تصوره إلى غيره، وفعل ضده[5] (شيء لا يحتاج في تصوره إلى غيره، والانتهاء شيء ثالث، وهو عندي هو المطلوب)[6] بالنهي، لا كما قاله الجمهور ولا كما قاله أبو هاشم، وعندي أن الجمهور إنما أرادوا ما قلته، ولكن العبارة عنهم لم تُحَرَّر، فإذا[7] قلتَ: لا تُسافر ـ فقد نهيتَه عن السفر والنهيُ يقتضي الانتهاء؛ لأنه مطاوعة[8]، تقول: نهيته

---

(١) انظر: المطالب العالية للرازي ٤/٢٨٨، ٢٨٩.

(٢) أي: كل من المعنيين: الحصول، والانتقال.

(٣) يعني: يمكن أن يعقل الحصول في الحيز الأول وحده، وكذا الثاني، فَتَعَقُّل كلٍّ من الحصولين مستقل؛ لأنهما ثبوتيان.

(٤) كالزنا مثلاً.

(٥) كالأكل، أو النوم.

(٦) سقطت من (ت).

(٧) في (غ): «وإذا».

(٨) الفعل المطاوع: هو الفعل اللازم الذي يقبل الأثر مِنْ فعلِ غيره، مثل: كسَّرته فانكسر، فالفعل انكسر مطاوِع لكسَّرته، أي: متأثر به، وكذا نهيته فانتهى.

فانتهى.

والانتهاء: هو الانصراف عن المنهي عنه، وهو[1] الترك، وهو[2] الانزجار المطاوع لزَجَر، والانكفاف[3] وما أشبه ذلك[4].

ولغة العرب تشهد لهذا، والمعقول أيضاً يشهد له، ويُفَرَّق في العقل وفي اللغة بين قولنا: لا تسافر، (وبين قولنا)[5]: أَقِمْ.

وأنَّ «أقِم» أمْرٌ بالإقامة من حيث هي، فقد لا يستحضر معها السفر، وأنَّ «لا تسافر» نهيٌ [ص١/٣٧١] عن السفر وزجر، (فمن أقام قاصداً تَرْكَ السفر)[6] - يقال فيه انتهى عن السفر، ومن لم يخطر له[7] السفر بالكلية لا يقال له انتهى عن السفر. ويقال له مقيمٌ، والانتهاء أمرٌ معقول، وهو فِعْلٌ، ويصح التكليف به، وكذلك في جميع المناهي الشرعية كالزنا والسرقة والشرب ونحوها المقصود في جميعها الانتهاء عن تلك الرذائل، ولا يفهم في وضع اللسان وتصور العقل غير ذلك، ومِنْ لازم ذلك الانتهاءِ التلبسُ بفعلِ ضدٍ مِنْ أضداد المنهي عنه.

---

(١) أي: الانتهاء.

(٢) أي: الانتهاء.

(٣) أي: المطاوع لكَفَفْتُه.

(٤) فكل هذه معانٍ مترادفة للانتهاء.

(٥) في (ت)، و(غ)، و(ك) «وقولنا».

(٦) سقطت من (غ).

(٧) في (غ): «بباله».

فالعبارة المحررة أن يقال إن المطلوب بالنهي الانتهاء. ويلزم من الانتهاء فعلُ ضدِ المنهيِّ عنه[1].

ولا يُعْكَس فيقال: المطلوب ضِدُّ المنهي عنه ويلزم به الانتهاء؛ لأن الانتهاء متقدم في الرتبة في العقل على فعل الضد، فكان معه كالسبب مع المسبب.

فالكافر إذا أسلم فقد [ت١/١٤٤] وجد منه ثلاثة أشياء:

كُفْره أولاً المنهيُّ عنه.

ثم انتهاؤه عنه. والترتيب بينهما في الزمان.

ثم تلبسه بالإيمان. والترتيب بينه وبين الانتهاء عن الكفر ليس في الزمان[2]، وإنما هو في الرتبة ترتب المعلولية على العلية وهما في زمان واحد.

كذلك الانتهاء وفعل الضد في زمان واحد. والانتهاء متقدم بالرتبة تقدم العلية على المعلولية حتى لو فرض أن الانتهاء يحصل بدون فعل الضد حصل المطلوب به، ولم يكن حاجة إلى فعل الضد، لكن ذلك فَرْضٌ غير ممكن، وهذا المعنى حاصل في جميع[3] الأفعال، وكلما يتلبس به الإنسان، والمقصود بالذات هو الانتهاء، وأما فعل الضد فلا يقصد إلا بالالتزام بل قد

---

(١) فقولنا: لا تكفر. المطلوب المطابقي له: هو الكف عن الكفر، وهو الانتهاء، ويلزمه لكي يتحقق الإيمان.

(٢) يعني: حصولهما معاً، ليس هناك فاصل زمني بينهما، فإذا انتهى عن الكفر فقد تلبس بالإيمان في لحظة واحدة.

(٣) سقطت من (ص).

لا يُقْصد أصلاً، ولا يستحضره المتكلم، ومتى قَصَد المتكلم[1] فعلَ الضد وطَلَبه من حيث هو ـ كان أمراً لا نهياً عن ضده، ومتى أتى بصيغة أمْرٍ في معنى الانتهاء كقوله[2]: اترك ـ فهذا لفظه لفظ الأمر ومعناه معنى النهي، وبينهما فرق، وهو أنا قلنا: إن الانتهاء له طرفان أحدهما من جانب المنهي عنه، والثاني من جانب ضده الذي به يحصل الانتهاء، فقوله: «لا تفعل» جانب المنهي عنه أقوى، وقوله: «اترك» الجانب الآخر[3] فيه أقوى، ولا مانع أن يترجَّح أحد الجانبين على الآخر، وإن كانا جميعاً مقصودين. أما إذا مُحِّض الأمرُ بهذا للضد، (أو بذلك)[4] ـ فلا نهي البتة[5]، وقد لا يستحضر معه الطرف الآخر[6] [ك/٢٠٧] فعلى ما قلناه[7] ينبغي أن [ص١/٣٧٢] يُحمل كلام الجمهور، ومَنْ عَبَّر عنهم بتلك العبارة فإما غير متأمل لمعناها، وإما قصده تقريبُ المعاني إلى الطالب المبتدي، فإن التعمق في المعاني يضر المبتدي، ومِنْ آداب المُعَلِّم أنْ يُرَبيَ الناس بصغار العلم [غ١/١٣٣] قبل كباره.

---

(١) سقطت من (غ)، و(ك).

(٢) في (ت): «كقولك».

(٣) وهو فعل الضد.

(٤) في (ت)، و(غ)، و(ك): «أو بذاك». والمعنى: أو بضدٍ آخر.

(٥) يعني: إذا جعلنا المقصود بالنهي هو فعل الضد، ومحضنا النهي لذلك، فإن معنى النهي ينتفي، ويصبح أمراً لا نهياً.

(٦) أي: قد لا يُستحضر مع فعل الضد الانتهاء، وهو المقصود بالطرف الآخر، وقد سبق بيان أن الانتهاء لا يتحقق إلا بقصده.

(٧) أي: من كون النهي له طرفان: طرف الانتهاء عن المنهي عنه، وطرف فعل الضد.

وأما قول أبي هاشم: إن المطلوب نفس أن لا تفعل[(١)] ـ فهو وإن كان يبتدر إلى الذهن في الأول؛ لأن حرف النهي ورد على الفعل فقد طلب منه عدمه، لكن نفسَ أن لا تفعل عدمٌ مَحْضٌ فلا يكلَّف به ولا يُطلب، وإنما يُطلب من المكلف ما له قدرة على تحصيله، فلعل مراد أبي هاشم العدم الذي هو من الانتهاء، والانتهاء فِعْل، فإن أراد ذلك تقارب المذهبان، ويكون الجمهور نظروا إلى حقيقة ما هو مكلَّف به، وأبو هاشم نظر إلى المقصود به، وهو إعدام دخولِ المنهي عنه في الوجود.

وإن لم يرد أبو هاشم ذلك، وأراد [أن][(٢)] العدم المحض[(٣)] الذي لا صنع للمكلَّف في تحصيله ـ فهو باطل.

إذا عُرِف هذا فَقَوْل شارح المحصول: إن هذه المسألة لا تشتبه بأن النهي عن الشيء أمر بضده؛ لأن الكلام في ذلك لفظي وفي هذه معنوي ـ ليس بجيد، أما أوَّلاً فلأنه ليس الكلام في تلك لفظياً فقط، بل لفظياً ومعنوياً، وحقيقة (النهي والأمر)[(٤)] أمران نفسانيان[(٥)] يُعبَّر عنهما بلفظٍ، والكلام في حقائقهما[(٦)].

---

(١) في (ت): «أن لا يفعل».

(٢) حذف (أن) أولى وأحسن.

(٣) في (ت)، و(غ): «الصِّرف».

(٤) في (ت)، و(غ): «الأمر والنهي».

(٥) أي: أنهما معنيان معقولان في النفس، فالخلاف بينهما معنوي.

(٦) يعني: الكلام في مسألة النهي عن الشيء أمر بضده: عن حقائق النهي والأمر، وهل هما شيء واحد، أم متلازمان؟ وهذا خلاف معنوي.

وأما ثانياً فلأن الأمر بالشيء لفظاً يقتضي أن المطلوب المعنوي مأمور به على ما قال، فيحصل الاشتباه[(١)].

وأما الذي[(٢)] قاله القرافي فالوجه الأول صحيح، ولكنه لا يفيده جواباً، ولا شك أن المتعلِّق بكسر اللام غير المتعلَّق بفتحها، والفرق بينهما صوري، ولا يلزم منه عدم تداخل إحدى المسألتين في الأخرى.

و[(٣)]أما الوجه الثاني فقوله: إنَّ النهي عن الشيء أمرٌ بضده التزاماً - صحيحٌ، وقوله: المطلوب بالنهي فعل الضد مطابقة - ليس بصحيح؛ لما قدمناه، لكنه[(٤)] موافقٌ لظاهر كلامِ الأصوليين، فحينئذ هذا الجواب الثاني من كلام القرافي ينبغي أن يكون هو العمدة على ظاهر كلام الأصوليين، لكنا لا نوافق عليه لما قدمناه، فالمختار عندنا في المسألتين أن الكلام في الالتزام لا في المطابقة[(٥)]، وحينئذ نقول، وأُقَدِّم على ذلك[(٦)] زيادةً في بيان

---

(١) فالأمر بترك الزنا مثلاً طلب لفظي، والتلبس بضده مطلوب معنوي، أي: مستفاد من معنى اللفظ، فالخلاف في مسألة النهي عن الشيء أمر بضده، خلاف لفظي معنوي، ومن ثم فهي تشتبه بمسألة مقتضى النهي هل هو عدم المنهي عنه، أو التلبس بضده؟

(٢) في (غ)، و(ك): «ما».

(٣) سقطت الواو من (ت).

(٤) في (ت): «ولكنه». والضمير في لكنه، يعود إلى قوله: المطلوب بالنهي فِعْل الضد مطابقة.

(٥) فالنهي عن الشيء هل هو أمر بضده؟ هذا من جهة الالتزام، ومقتضى النهي هل هو عدم المنهي عنه أو فعل ضده؟ هذا أيضاً من جهة الالتزام؛ لأن مدلول النهي المطابقي هو الانتهاء، كما سبق من الوالد تقريره.

(٦) سقطت من (ص).

ما كنا فيه: أن النفيَ له في اللغة معنيان:

أحدهما: فِعْلُ الفاعلِ النفي[1]. تقول: نفيتُ الشيءَ فانتفى. وهذا [ص١/٣٧٣] هو أظهر المعنيين.

والثاني: نفس الانتفاء. تقول[2] نَفَى الشيءُ[3]. هكذا سُمِع من اللغة[4]، وعلى هذا المعنى الثاني يكون النفي والإثبات نقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، ويكون المراد بالإثبات الثبوت، كما أن المراد بالنفي الانتفاء[5]، وأما إذا أردت بالنفي نفيَك الشيء وبالإثبات إثباتَك له - فيكونان ضدين لا نقيضين؛ لأنك قد لا تَنْفي ولا تُثْبت[6]، وهذا البحث ليس مما نحن فيه، ولكنه يُحْتاج إلى تصوره، وبَحْثٌ آخرُ منه وهو العدم تارة يكون عدم الشيء في نفسه من حيث هو هو، من غير نظر إلى مُعْدِمٍ، وتارة يكون عدماً بإعدام غيره، والعدمان في حقيقتهما سواء ولكن الأول بلا فاعل، والثاني بفاعلٍ، وفِعْلُ ضده كذلك[7].

---

(١) المراد بالنفي هنا هو الكف؛ لأن العدم لا يدخل تحت القدرة.

(٢) سقطت من (ت).

(٣) سقطت من (ت).

(٤) فالفعل في المعنى الأول متعد، وفي الثاني لازم.

(٥) يعني: أن الإثبات هو ذات الثبوت، لا أن هناك فاعلاً أثبت الشيء. كما أن النفي هو ذات الانتفاء، لا أن هناك فاعلاً نفي الشيءَ، فالفعلان على هذا المعنى لازمان غير متعديين.

(٦) يعني فقد ارتفعا، والنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان.

(٧) أي: أن فعل ضد العدم كذلك على قسمين: فِعْلٌ وجوده في نفسه لا يحتاج إلى فاعل، والثاني: يحتاج إلى فاعل في وجوده.

فأبو هاشم يرى أن المطلوب بالنهي الأول[(١)].

والجمهور يرون أن المطلوب بالنهي الثاني[(٢)].

والحق معهم لأنه الذي يصح به التكليف، فالعدم من حيث هو أمر[(٣)]، وعدم الزنا من حيث هو أخص منه[(٤)]، ولا فعل معه[(٥)] البتة[(٦)] وهو الذي يقول أبو هاشم إنه مطلوب.

وعدم الزنا بفَعْلٍ فاعل: وهو كف النفس عنه ـ شيءٌ ثالث أخص من الثاني، الذي هو أخص من الأول. وفيه[(٧)] أمران:

أحدهما: طرف العدم. والثاني: طرف الفعل المُحَصِّل له[(٨)] وهو[(٩)] من الطرف الأول ليس بشيء؛ لأنه عدم، ولا يكلف به[(١٠)]، ومن الطرف الثاني ثبوت، ولذلك أطلقنا في كلامنا عليه اسم الشيء، فيصح التكليف

---

(١) أي: العدم بدون فاعل.

(٢) أي: العدم بالفاعل.

(٣) هكذا في جميع النسخ، والصواب: من حيث هو أعم؛ لأنه قال بعده: «وعدم الزنا من حيث هو أخص منه».

(٤) أي: من العدم.

(٥) سقطت من (ت).

(٦) أي: لا فعل يمكن مع عدم الزنا، لأنه عدم خالص، فليس للقدرة عليه سبيل.

(٧) أي: في العدم الثالث.

(٨) يعني: المحصِّل لهذا العدم، أي الذي يتحقق به هذا العدم.

(٩) أي: العدم الثالث الأخص.

(١٠) سقطت من (غ).

به، وهو مراد الجمهور. وفِعْل الفاعلِ من حيث هو مع قطع النظر عن العدم الحاصل به[1] أمرٌ رابع.

وهو أمر وجودي لا عدم مَعَه، وهو الذي يُراد غالباً بالضد، فهذا هو المراد بقولنا: الأمر بالشيء نهيٌ عن ضده، والنهي عن الشيء أمر بضده أو بأحد أضداده. وإذا علمتَ هذه الأربعة فاعتبِرْها تَجدها في سائر [ك/٢٠٨] الأمور.

فكل أمرٍ لَكَ إقبالٌ عليه، وانصرافٌ عنه، وتلبسٌ بفعلٍ غيرِه، وفي الانصراف عنه نسبتان، والإمام فخر الدين لما كان يرى أن الحركة هي الحصول في الحيِّز الثاني لا جرم [ت١/١٤٥] قال: إن المطلوب بالنهي فعل الضد[2].

ونحن نرى أن الحركة: هي الانتقال من الحيِّز الأول إلى الحيِّز الثاني، لا جرم قلنا: إن المطلوب بالنهي الانتهاء: وهو الانصراف عن المنهي عنه إلى غيره، لا يقصد غيرَه بل يَقْصد عدمَ الأول[3]، فإنْ فعل غيرَه قاصداً به

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) يعني: النهي عن الشيء له حَيِّزان: الأول: المنهي عنه، وهو المحرم. والثاني: فعل ضد المنهي عنه، وهو الواجب. ولما كانت الحركة عند الإمام هي الحصول في الحيز الثاني قال: المطلوب بالنهي فعل الضد؛ لأن فعل الضد هو الحصول في الحيز الثاني، وهي الحركة عند الإمام.

(٣) أي: لا يقصد بانصرافه غير المنهي عنه، بل يقصد عدم المنهي عنه، يعني: لا يقصد الوصول إلى ضد المنهي عنه؛ لأن الحركة عند السبكي الانتقال من الحيز الأول إلى الحيز الثاني.

الانتهاء كان [ص١/٣٧٤] ممتثلاً: (وإن فعل غيره[١] غير قاصد الانتهاء لم يكن ممتثلاً)[٢] ولكنه لا يأثم لأنه لم يرتكب المنهي عنه، والمقصود في[٣] الحقيقة إنما هو عدم المنهي عنه، ولو كان المقصود أن يَضُمَّ إلى العدم شيئاً آخر لكان مَنْ لم يَزْنِ ولا قصد الامتثال.

ولا نقول عدم الذم لكونه غافلاً عن النهي فإنا نفرضه فيمن استحضر النهي ولم يفعل المنهيَ عنه ولا قصد شيئاً فإنه لا يُذَمُّ [غ١/١٣٤] ولا يُحْمد.

وهذا يبيِّن لنا الفرق بين تحريم الشيء وإيجاب الكف عنه؛ فإن إيجاب الكف عنه يقتضي أنه لا يخرج عن العهدة إلا بتحصيل الكف الذي من شرطه إقبال النفس عليه ثم كفها عنه، وليس كذلك[٤]، وإنما الفعل هو المحرَّم فلا يأثم إلا به.

وقد أطلنا في ذلك فلنرجع إلى غرضنا، ونقول[٥]: قولهم: المطلوب بالنهي فعل ضد المنهي عنه ـ مرادهم به الضد العام وهو الانتهاء الحاصل بواحدٍ من أضداد المنهي عنه.

وقولهم: النهي عن الشيء أمر بضده، قد بيّنوا أنه بطريق الالتزام ـ

---

(١) سقطت من (ت)، و(ص).

(٢) سقطت من (ت).

(٣) سقطت من (غ).

(٤) أي: ليس التكليف في النهي بإيجاب الكف.

(٥) في (غ): «فنقول».

مرادهم به الضد الخاص وهو أحد الأضداد الذي يحصل الانتهاء به أو بغيره.

فإن أرادوا الضد العام لزم مِنْ كلٍّ من المسألتين الأخرى، لكنه لا يكون تكراراً فلا يكون مسألة واحدة بل هما مسألتان[١]، وإن لزم من معرفة حكم إحداهما معرفة حكم الأخرى فلا يضرنا ذلك.

وإنما يحسن السؤال لو كانوا وضعوا مسألة أن النهي عن الشيء هل هو أمر بضده أوْ لا؟ وليس ذلك في «المحصول»، وإنما في «المحصول» أن الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده؟ (وتكلم غيره في أن النهي عن الشيء هل هو أمر بضده)[٢]؟ فلو جعلنا مسألتين مترجماً عنهما ربما كان يرد السؤال، ولكنا لم[٣] نعمل كذلك بل نبهنا عن هذا في أثناء مسألة، ولا مانع أن ننبه[٤] في أثناء مسألة على ما تضمنته مسألة أخرى. ولا يقال: إنهما مسألة واحدة متكررة.

والحاصل أنه إن أُريد بالضد الضد العام فالكف أو الانتفاء ضد عام، فيلزم مِنْ إحدى المسألتين الأخرى، ولكن الإمام لم يضعهما مسألتين فلا

(١) يعني: لكن ذكرهم للمسألتين لا يكون تكراراً، بل هما مسألتان، فيكون مرادهم بالنهي عن الشيء أمر بضده ـ الضد الخاص، ومرادهم بالمطلوب بالنهي الضد العام، فلا تكرار.

(٢) في (ص): «وتكلم غيره في النهي عن الشيء، وهل هو أمر بضده».

(٣) سقطت من (ص).

(٤) في (ص): «نبينه».

سؤال عليه. وهذا التقرير هو الحق.

وإن أريد بالضد الضد[1] الخاص فيصح ما قاله السائل في قوله: هل يمكن أن يقال إلى آخره، والحق أن المراد بالضد الضد العام فلا يمكن أن يقال.

وإنما الجواب ما قاله القرافي في الوجه الثاني [ص١/٣٧٥] من كلامه مع ما فيه مما قدمناه.

وأما القول بأن نفس النهي عن الشيء نفس الأمر بضده ـ فهو قول ضعيف، وقول السائل: إنه يتلخص قول ثالث أن مقصود النهي فعل ضدٍ ليس بكفٍ ولا انتفاء ـ عجيب؛ لأن الكف أو الانتفاء أعمُّ فكيف يوجد الأخص[2] بدونه!

وتصحيح كلام السائل في ذلك أن نقول: ليس بكف فقط أو انتفاء[3] فقط. والله أعلم.

هذا آخر ما ذكره والدي أيده الله، ولا ينبغي أن يُمَلَّ التطويل في هذه المسألة ففيه من الفوائد ما لا يوجد في سواه.

قال: (الرابعة: النهي عن أشياء إما عن الجمع كنكاح الأختين، أو عن الجميع كالزنا والسرقة).

---

(١) سقطت من (ت)، و(ص)، و(ك).

(٢) وهو فعل الضد.

(٣) في (ص): «وانتفاء». وهو خطأ.

النهي عن مُتَعَدِّد ولا أقول عن أشياء؛ لأنها جمع وأقله ثلاثة[1].
والمثال الذي أورده في اثنين إما أن يكون نهياً عن الجَمْع أعني: الهيئة الاجتماعية، دون المفردات على سبيل الانفراد، كالنهي عن نكاح الأختين، وكالحرام المخيَّر عند الأشاعرة، فإنه يجوز عندنا أن يُحَرَّم واحدٌ لا بعينه، وخالفت المعتزلة[2].

(وأما عكسه[3] ولم يذكره في الكتاب، ولا رأيت مَنْ ذكره[4]، ومثاله: ما جاء في الحديث الصحيح من النهي أن يلبس المرء نعلاً واحداً، بل إما أن يلبس نعلين، أو يَنْزَعَهما[5]. فهذا نهي عن كل فردٍ [ت/١٤٥]

---

(١) وحينئذٍ فالتمثيل الذي مَثَّل به الماتن غير مطابق؛ لأنه مَثَّل بنكاح الأختين، وهما أثنان، وليس الاثنان جمعاً. انظر: نهاية السول مع سلم الوصول ٢/٣١١.

(٢) تقدمت المسألة في خصال الكفارة.

(٣) وهو النهي عن كل واحد بقيد عدم الاجتماع، يعني: النهي عن كل فرد إذا لم يكن معه فرد آخر، وهو عكس الأول وهو النهي عن الجمع دون المفردات.

(٤) قد ذكره الإمام في المحصول ١/ق٢/٥١٠، والأرموي في التحصيل ١/٣٤٠، وصفي الدين الهندي في نهاية الوصول ٣/١٢١٨، وأبو الحسين في المعتمد ١/١٧٠، كلهم ذكروا هذه الصورة من غير تمثيل.

(٥) فيه حديث أبي هريرة رضي الله عنه: أن رسول الله ﷺ قال: «لا يَمْشِ أحدُكم في نعلٍ واحدة، لِيُنْعِلْهُما جميعاً، أو لِيَخْلَعْهُما جميعاً». أخرجه البخاري ٥/٢٢٠٠، في كتاب اللباس، باب لا يمشي في نعل واحدة، حديث رقم ٥٥١٨. ومسلم ٣/١٦٦٠، في كتاب اللباس والزينة، باب استحباب لبس النعل في اليمنى أولاً، رقم ٢٠٩٧. وفي الباب حديث جابر بن عبد الله في الصحيح أيضاً. انظر: صحيح مسلم ١٦٦١/١ - ١٦٦٢، رقم ٢٠٩٩.

بقَيْد عدم الاجتماع)[1].

وإما أن يكون نهياً عن الجميع[2]، أي: عن كل واحدٍ سواء كان مع صاحبه، أو منفرداً، وذلك كالزنا، والسرقة. والله أعلم[3].

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) في (ص): «الجمع». وهو خطأ.

(٣) انظر المسألة في: المحصول ١/ق٢/٥٠٧، التحصيل ١/٣٤٠، الحاصل ١/٤٩٧، نهاية الوصول ٣/١٢١٧، البحر المحيط ٣/٣٧٩، نهاية السول ٢/٣٠٩، السراج الوهاج ١/٤٩٢، شرح تنقيح الفصول ص١٧٢، المحلي على الجمع ٢١ ٣٩٢/١، المعتمد ١/١٦٩، شرح الكوكب ٣/٩٨.

الباب الثالث
في العموم والخصوص

الفصل الأول
العمـــوم

قال[1]: (**الباب الثالث: في العموم والخصوص. وفيه فصول:**

الفصل الأول: في العموم.

العام: لفظٌ يستغرق[2] **جميع ما يصلح له بوضع واحد**).

نفتتح البابَ بعد حمد الله تعالى بمقدماتٍ ثم نلتفت إلى ما ذكره:

المقدمة الأولى:

العموم لغةً: هو الشمول[3]. وهو من عوارض الألفاظ حقيقة بلا خلاف[4]. وأما المعاني فأقوال:

أبعدها: أنه لا يصدق عليها لا حقيقة ولا مجازاً.

وثانيها: أنه يصدق عليها مجازاً. وهو المختار، ونقله الآمدي عن الأكثرين واختاره[5].

---

(١) في (ت) بياض في مكان (قال).

(٢) في (ك): «مستغرق».

(٣) في لسان العرب ١٢/٤٢٦: وعَمَّهم الأمرُ يَعُمُّهم عُموماً: شَمِلهم. وانظر: القاموس المحيط ٤/١٥٤، ١٥٥. مادة (عمم).

(٤) انظر: الإحكام ٢/١٩٨، المحلي على الجمع وحاشية البناني ١/٤٠٣، فواتح الرحموت ١/٢٥٨، شرح الكوكب ٣/١٠٦. ومعنى أن العموم من عوارض الألفاظ: هو أن كل لفظٍ عام يصح شركة الكثيرين في معناه. انظر: شرح الكوكب ٣/١٠٦.

(٥) لم يصرح الآمدي رحمه الله تعالى باختياره، بل مناقشته للمسألة ليس فيها ترجيح، وإنْ كان يحتمل ميله إلى قول من يقول بالحقيقة؛ لأنه ختم المناقشة بردهم على =

وثالثها: وصححه ابن الحاجب، أنه يصدق عليها حقيقة أيضاً[1].

واحتج الأكثرون بأنه: لو كان حقيقة لاطرد[2]، لكنه غير مطرد بدليل المعاني الخاصة الواقعة في امتداد الإشارة إليها[3] كزيد وعمرو؛ فإنها لا توصف بحقيقةٍ ولا مجاز[4].

واحتج من قال: يصدق عليه[5] حقيقةً ـ بأن العموم هو شمول أمرٍ

= مَنْ يقول بالمجاز. ومِنْ ثَمَّ يشكل عندي قول الإسنوي رحمه الله تعالى عن هذا القول الثاني: «ونقله في الإحكام عن الأكثرين، ولم يرجِّح خلافه» نهاية السول ٣١٣/٢، وليس في كلام الآمدي ترجيح، بل ذكر حجة مَنْ قال بأنه حقيقة في المعنى، ثم ذكر رَدَّ المخالفين القائلين بأنه مجاز، ثم ذكر أجوبة الأولين عن تلك الردود، فأين الترجيح!. انظر: الإحكام ١٩٨/٢، ١٩٩.

(١) انظر: بيان المختصر ١٠٨/٢.

(٢) أي: لاستمر وصح إطلاقه في كل معنى؛ إذ الاطراد لازم الحقيقة.

(٣) كزيد وعمرو وبكر يشار إليهم بامتداد الأيدي، فيقال: هذا زيد، هذا عمرو. بخلاف المعاني الكلية لا يشار إليها كإنسان وحيوان، فلا يشار إلى هذه الكليات من حيث هي كليات؛ لأن محلها الذهن. لكن لو قال أحدٌ لآخر: هذا إنسان. أو قال عن حيوان: هذا حيوان ـ فهذا إشارة إلى المُشَخَّصات، لا إلى الكليات من حيث هي كليات.

(٤) أي: معاني الأعلام المشار إليها باليد لا عموم فيها، ولذلك فإنها لا توصف بالعموم لا حقيقة ولا مجازاً، بخلاف المعاني الكلية، فإنها توصف بالعموم. قال الشيخ المطيعي في سلم الوصول ٣١٤/٢: «كما أنه لا عموم في معاني الأعلام كلها، لا عموم في ألفاظها كلها، فلا عموم لها لفظاً ولا معنى». ومعنى أن الأعلام لا عموم في ألفاظها: أنه لا يشترك فيها كثيرون، بل إنما تُطلق في أصل الوضع على واحدة فهي جزئيات، لا كليات. وانظر: الإحكام ١٩٩/٢، نهاية الوصول ١٢٣٠/٣، ١٢٣١.

(٥) أي: يصدق العموم على المعنى.

واحد لمتعدد، وذلك موجود بعينه في المعنى [ص١/٣٧٦]، تقول: نَظَرٌ عام، وحاجة عامة، وعَمَّ المطرُ الأرض، والأميرُ بالعطاء[1]. والأصل في الإطلاق الحقيقة.

وأجيب: بأن من لوازم العام أن يكون متحداً، ويكون مع اتحاده يتناول أموراً متعددة من جهة واحدة[2]. والعطاء الخاص بكل واحدٍ من الناس غير الخاص بالآخر، وكذلك المطر فإن كلَّ جزء اختص منه بجزء من الأرض - لا وجود له بالنسبة إلى الجزء الآخر منها، وكذلك الكلام في النظر العام، والحاجة العامة[3]. وغاية الأمر تعارض الاشتراك والمجاز، والمجاز أولى من الاشتراك لما مَرّ[4][5].

---

(١) في (ص): «بالعطايا».

(٢) أي: من لوازم العام أن يكون متحداً، أي: أن يكون لفظاً واحداً لمعنى واحد. ويكون مع اتحاده يتناول أموراً متعددة من جهة واحدة، أي: يتناول أفراداً متعددة من جهة معنى واحد، لا معانٍ مختلفة، فدلالة العام على أفراده من قبيل الكلي المتوطئ، أي: دلالة معناه على أفراده بنسب متساوية.

(٣) أي: هذه الأمثلة التي مثَّل المحتجَ بها لا ينطبق وصف العام عليها؛ لأنها غير متحدة المعنى في جميع الأفراد. فالعطاء الذي يخص زيداً غير الذي يخص عَمْراً، والمطر الذي ينزل على مكة مثلاً غير الذي ينزل على الطائف، والنظر يختلف باختلاف الأشخاص والأوقات، فقوم نظرهم إلى أمور خاصة، وآخرون إلى غيرها من الأمور، والحاجة مختلفة من قوم إلى آخرين، فحاجة قوم إلى الطعام، وآخرين إلى الدواء، وهكذا.

(٤) يعني: تعارض عندنا كون العموم حقيقة في اللفظ والمعنى فيكون مشتركاً، أو حقيقة في اللفظ مجازاً في المعنى، والحمل على المجاز أولى من الحمل على الاشتراك.

(٥) انظر هذه المقدمة في: الإحكام ٢/١٩٨، نهاية السول ٢/٣١٢، نهاية الوصول ٣/١٢٢٨، فواتح الرحموت ١/٢٥٨، تيسير التحرير ١/١٩٤، المحلي على الجمع =

المقدمة الثانية:

اصطلحوا على أن المعنى يقال له: أعم وأخص، واللفظ يقال له: عام وخاص. ووجه المناسبة: أن «أعم» صيغة «أفعل» التفضيل، والمعاني أفضل من الألفاظ، فَخُصّت بصيغة «أفعل» التفضيل. قاله [غ١/١٣٥] القرافي[(١)].

ومنهم من يقول فيهما[(٢)]: عام وخاص أيضاً[(٣)].

المقدمة الثالثة:

مدلول العموم كلية، لا كل ولا كلي: وبيان ذلك يتوقف على معرفة الكل والكلي والكلية، والجزء والجزئي والجزئية.

أما الكل: فهو المجموع الذي لا يبقى بعده فرد، والحكم فيه (على

= ١/٤٠٣، شرح الكوكب ٣/١٠٦.

(١) انظر: نفائس الوصول ٤/١٧٢٥.

قال البناني في حاشيته على شرح المحلي ١/٤٠٤: (قوله: لأنه أهم) أي: لأنه المقصود، واللفظ وسيلة إليه. وحاصله أن صيغة التفضيل لما كان لها شرفٌ ومزيةٌ بوضعها للتفضيل والزيادة ـ ناسب عند إرادة التمييز بين الألفاظ والمعاني في الوصفِ بالعمومِ تخصيصُها بالمعاني؛ لأنها أشرف من الألفاظ؛ ليكون اللفظ الأشرف مستعملاً فيما يتعلق بالأشرف، وليس المقصود من توجيه الشارح المذكور أن صيغة التفضيل استعملت في المعنى للدلالة على التفضيل فيه، كما توهمه بعضهم فاعترض: بأن الأعم لم يُرَدْ به معنى التفضيل، بل الشمول مطلقاً.اهـ.

(٢) أي :في اللفظ والمعنى.

(٣) انظر: المحلي على الجمع ١/٤٠٤، شرح الكوكب ٣/١٠٥.

المجموع) من حيث هو مجموع، لا على الأفراد. كأسماء العدد[1]، وكقولنا: كل رجل يحمل الصخرة العظيمة. فهذا صادق باعتبار المجموع.

ويقابله [ت١٤٦/١] الجزء: وهو ما تركب منه ومن غيره كل. كالخمسة مع العشرة، فالجزء بعض الكل.

وأما الكلي: فهو الذي يشترك في مفهومه كثيرون. وإن شئت قلتَ: القَدْر المشترك بين جميع الأفراد، كمفهوم الحيوان في أنواعه، والإنسان في أنواعه، فإن الحيوان[2] صادق على جميع أفراده.

ويقابله الجزئي، كزيد، وحاصله: أنه[3] الكلي مع قيدٍ زائد وهو تشخصه[4]. فلك أن تقول: الكلي بعض الجزئي[5].

وأما الكلية: فهي التي يكون الحكم فيها على كل فردٍ فردٍ بحيث لا

---

(١) فمائة مثلاً لا يطلق على الواحد والاثنين، إنما يطلق على المجموع، وهكذا باقي أسماء الأعداد.

(٢) في (ت): «الإنسان».

(٣) في (ت): «أن». وهو خطأ.

(٤) المعنى: أن الجزئي هو نفس الكلي، ولكن بزيادة التشخص صار جزئياً. قال الباجوري: «القاعدة أن كلّ كليٍّ جُزْء من جُزْئيِّه، وكلُّ جزئيٍّ كلٌّ لكليِّه؛ لأن حقيقة الجزئي مركبةٌ من الكلي ومن التشخص، فالجزئي كلٌّ للكلي، والكلي جزءٌ للجزئي. مثلاً: حقيقة زيد مركبة من الإنسان والتشخص، فالإنسان كلي، وهو جزءٌ مِنْ جُزْئيِّه كزيد، وزيد جزئي وهو كلٌّ لكليِّه». انظر: حاشية الباجوري على السلم ص٣٦.

(٥) فالجزئي وهو زيد مركب من الكلي وهو إنسان، والتشخص: وهو الصورة والشكل، فالكلي وهو الإنسان بعض زيد. انظر: نفائس الأصول ١٧٣٢/٤.

يبقى فردٌ. مثل: قولنا: كلُّ رجلٍ يُشْبعه رغيفان غالباً. فإنه يصدق باعتبار الكلية، أي: كل رجل على حِدَته يُشبعه رغيفان غالباً، ولا يصدق باعتبار الكل، أي: المجموع من حيث هو مجموع، فإنه لا يكفيه رغيفان ولا قناطير عديدة؛ لأن الكل والكلية يندرج فيهما[1] الأشخاص الحاضرة والماضية والمستقبلة، وجميع ما في مادة الإمكان[2]، وإنما الفرق بينهما أن الكل يَصْدق من حيث المجموع، والكلية تصدق من حيث الجميع، وفَرْق بين المجموع والجميع، فإن [ص١/٣٧٧] المجموع: الحكم على الهيئة الاجتماعية لا على الأفراد، والجميع: الحكم على كل فردٍ فردٍ.

ويقابلها الجزئية: وهي الحكم على أفرادٍ حقيقةٍ من غير تعيين. كقولك: بعض الحيوان إنسان. فالجزئية بعض الكلية.

إذا عرفتَ ذلك ـ فمسمى العموم[3] كلية لا كل، وإلا لتعذر الاستدلال به (في النفي والنهي على ثبوت حكمه لفرد من أفراده[4] كما

---

(١) في (ت): «فيها».

(٢) يعني: يندرج في الكل، والكلية ـ كلُّ شخص في الماضي والحاضر والمستقبل إلى آخر الزمان.

(٣) أي: معنى العموم.

(٤) فمثلاً قوله تعالى: ﴿لاَ يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾، فلو جعلنا العموم هنا من باب الكل لكان المؤمن الواحد يجوز له أن يوالي الكافر الواحد، وهذا غير مراد. وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلاَ يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا﴾ لو جعلنا العموم ـ وهو الضمير في قوله: ﴿فَلاَ يَقْرَبُوا﴾ ـ من باب الكل لجاز دخول بعض المشركين المسجد الحرام، وهذا غير مراد. وكذلك =

عرفت، فلا يصح الاستدلال به)[1] على ثبوت حكمه للفرد المعين في النفي والنهي إلا إذا كان معناه الكلية، التي يُحكم فيها على كلِّ فردٍ فردٍ بحيث لا يبقى فرد، كما عرفت، وحينئذ يستدل [غ١/١٣٦] بها على أي[2] فردٍ شئنا من الأفراد في النفي والنهي، فإنما يختلف الحال بين الكل والكلية في النفي والنهي، لا في الأمر وخبر[3] الثبوت[4]، فمدلول العموم

= قوله ﷺ: «لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب ولا صورة» فلو جعلنا العموم من باب الكل لتخلف الحكم عن بعض البيوت التي فيها كلب أو صورة، ولجاز دخول بعض ملائكة الرحمة البيت الذي فيه كلب أو صورة؛ لأن النفي أو النهي مخصوص بالمجموع لا بالأفراد، فأصبح يتعذر حمل العموم في حالة النفي أو النهي على فردٍ من أفراده إلا إذا جعلناه من باب الكلية لا الكل.

(١) سقطت من (ت).

(٢) سقطت من (ت).

(٣) في (ص): «حين». وفي (ت)، و(غ)، و(ك): «حيز». وكلاهما صحيحان، لكن المثبت من نفائس الأصول ٤/١٧٣٣، فإن الشارح ناقل منه، وهو أقرب.

(٤) لاحظ أن الأمر يقابل النهي، والثبوت يقابل النفي، والمعنى أن في حالة الأمر والثبوت لا يختلف حكم العموم لو جعلناه من باب الكلية أو الكل؛ لأن المقصد أن الحكم شامل لجميع الأفراد، ومطالب به جميع الأفراد، فسواء قلنا عن دلالة العموم أنها كلية أو كل فالحكم واحد. قال البناني: «لا يتعذر الاستدلال على تقدير الكل في الأمر؛ لأن أمر المجموع بشيء طلبٌ للفعل من المجموع، ولا يتحقق الفعل من المجموع إلا بفعل الجميع؛ إذ المجموع هو المركب من الأفراد باعتبار الهيئة التركيبية، فلو فعل البعض فقط لم يمتثل الأمر، إذ الفاعل البعض لا المجموع، وهذا بخلاف نهي المجموع عن شيء؛ إذ هو طلب أن لا يجتمعوا على ذلك الشيء، فنهي المجموع هو النهي عن الاجتماع، وذلك يتمثل بكف بعضهم دون بعض. والحاصل أن أمر المجموع معناه: اجتمعوا فافعلوا، وذلك لا يتحقق بفعل البعض. ونهي المجموع معناه: لا تجتمعوا =

كلية لا كل؛ لصحة الاستدلال به على ثبوت حكمه لكل فرد من أفراده عند القائلين به إجماعاً، فإن قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾[1] دال على تحريم قتل كلِّ[2] فردٍ من أفراد النفوس بالإجماع، وليس معناه: ولا تقتلوا مجموع النفوس، وإلا لم يدل على كل[3] فرد فرد، فلا يكون عاصياً بقتل الواحد؛ لأنه لم يقتل المجموع[4].

إذا تقرر هذا فهنا سؤال قويٌّ شُغِف به الشيخ[5] أبو العباس القرافي وهو أنَّ دلالة العموم على كل فردٍ من أفراده نحو: زيدٌ المشرك[6] - مثلاً - من المشركين[7]، لا يمكن أن تكون بالمطابقة، ولا بالتضمن، ولا بالالتزام[8]. وإذا بطل أن يدل لفظ العموم على زيدٍ مطابقةً وتضمناً

= فتفعلوا، وذلك يتحقق بكف البعض...». حاشية البناني ٢/٤٠٧، مع اختصار يسير، وواضح من التعليل أن كف البعض في حالة النهي يمنع الاجتماع على الفعل، فيتحقق الامتثال بكف البعض، وأما فعل البعض في حالة الأمر فلا يُحَقِّق الاجتماع على الفعل، فلا يحصل بفعل البعض الامتثال. وانظر نفائس الأصول ٤/١٧٣٣.

(١) سورة الأنعام: الآية ١٥١. سورة الإسراء: الآية ٣٣.

(٢) سقطت من (ص).

(٣) سقطت من (ت).

(٤) انظر المقدمة الثالثة في: نفائس الأصول ٤/١٧٣١ - ١٧٣٣، وقد استفادها الشارح من النفائس، وجُلُّ ما ذكره منها، وانظر: شرح المحلي على الجمع ١/٤٠٤.

(٥) سقطت من (ت)، و(غ).

(٦) في (ص): «المشترك». وهو خطأ.

(٧) في (ص): «المشتركين». وهو خطأ.

(٨) أي لا يمكن أن تكون دلالة العموم الذي هو المشركون، على فرده الذي هو زيد المشرك، بالمطابقة، ولا بالتضمين، ولا بالالتزام.

والتزاماً بطل أن يدل لفظ العموم مطلقاً؛ لانحصار الدلالة في الأقسام الثلاثة.

إنما قلنا: لا يدل عليه بطريق المطابقة؛ لأنها: دلالة اللفظ على مسماه بكماله. ولفظ العموم لم يُوضَع لزيد فقط، حتى تكون الدلالة عليه مطابقة.

وإنما قلنا: لا يدل بالالتزام؛ لأن دلالة الالتزام: هي دلالة اللفظ على لازم مسماه. ولازم المسمى لابد وأن يكون[1] خارجاً عن المسمى، وزيد ليس بخارج عن مسمى العموم؛ لأنه لو خرج لخرج عمروٌ وخالدٌ، وحينئذ لا يبقى في المسمى شيء[2]. فدلَّ على أنه لا يدل بالمطابقة ولا الالتزام.

وإنما قلنا: لا يدل بالتضمن؛ لأن دلالة التضمن: هي دلالة اللفظ على جُزْءِ مسماه. والجزء إنما يصدق إذا كان المُسَمَّى [ص١/٣٧٨] كُـلاً؛ لأنه مقابله، ومدلول لفظ العموم ليس كلاً كما عرفت، فلا يكون زيدٌ جزءاً، فلا يدل عليه تضمناً[3].

فتبين بطلانُ دلالةِ لفظِ العمومِ على «زيد» بشيء من (هـذه الثلاثة، والدلالات منحصرة فيها، فبطل أن يدل لفظ العموم مطلقاً[4].

---

(١) سقطت من (غ).

(٢) أي: تخرج جميع الأفراد.

(٣) أي: فلا يدل لفظ العموم «المشركون» على زيدِ المشرك تضمناً؛ لأنه جزئي لا جزء.

(٤) انظر: نفائس الأصول ١٧٣٣/٤ ـ ١٧٣٥، شرح تنقيح الفصول ص٢٦.

وقد سار)[1] هذا السؤال غوراً ونجداً، ولم أر مَنْ أجاب عنه إلا الشيخ شمس الدين الأصفهاني في «شرح المحصول» فقال[2]: إنا حيث قلنا: إن[3] اللفظ إما أن يكون دالاً بالمطابقة، أو التضمن، أو الالتزام - فذلك في لفظٍ مفردٍ دالٍ على معنى ليس ذلك المعنى هو نسبة بين مفردين، وذلك لا يتأتى ههنا فلا ينبغي أن يُطْلب ذلك[4].

وإذا عرفت هذا فاعلم أن قوله: ﴿اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾[5] في قوة جملةٍ من القضايا؛ وذلك لأن مدلوله: اقتل هذا المشرك، واقتل هذا المشرك، إلى آخر الأفراد. وهذه الصيغ إذا اعتُبِرت بجملتها فهي لا تدل على قتل زيد المشرك[6]، ولكنها تتضمن ما يدل على قتل زيد المشرك لا بخصوص

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) سقطت من (ت)، و(غ).

(٣) سقطت من (ت)، و(غ).

(٤) أي: قولنا: «اللفظ يدل بأحد أنواع الدلالات الثلاث» إنما يقال بالنسبة لدلالة اللفظ المفرد على معناه، فزيد يدل على حيوان بالتضمن، وعلى حيوان ناطق بالمطابقة، وعلى متحرك باللزوم. ولا نريد بقولنا هذا أن اللفظ المفرد يدل على معنى لفظ مفرد آخر بأحد أنواع الدلالات الثلاث، كما هو الحال هنا حينما نقول: لفظ المشركين هل يدل على زيد المشرك بالمطابقة أو التضمن أو الالتزام؟ هذا غير صحيح، لأن هذه الدلالات الثلاث إنما تكون بالنسبة لدلالة اللفظ على معناه أو جزئه أو لازمه، لا إلى معنى لفظ آخر.

(٥) سورة التوبة: الآية ٥ (والآية: ﴿فَاقْتُلُوا﴾ بالفاء).

(٦) لأنه ليس فيها تصريح باسم زيد، بل هي تدل على قتل أي مشرك سواء كان زيداً أو غيره، فقصده بأن هذه الصيغ بجملتها لا تدل على قتل زيد المشرك، أي: لا تدل عليه من حيث خصوص كونه زيداً، بل هي تدل على قتل الكل.

[غ١/١٣٦] كونه زيداً، بل بعموم كونه فرداً[1] ضرورة تضمنه[2] (اقتل زيداً)[3] المشرك، فإنه من جملة هذه القضايا، وهي جزء من مجموع تلك القضايا، فتكون دلالة هذه الصيغة على وجهين: قتل زيد المشرك لتضمنها ما يدل على ذلك الوجوب، «والذي هو في ضمن ذلك المجموع هو دال على ذلك مطابقة[4]». قال: «فافهم ذلك، فإنه من دقيق الكلام، وليس

---

(١) أي: بعموم الدلالة على قتل كل فرد، وزيدٌ فردٌ من الأفراد.

(٢) أي: تضمن العموم.

(٣) في (ص): «لقتل زيد».

(٤) أي: دلالة صيغة: ﴿الْمُشْرِكِينَ﴾ تدل على قتل زيد المشرك من جهة تضمنها ما يدل على وجوب قتله، وهو ما سبق بيانه أن هذه الجملة في قوة: اقتلوا هذا المشرك، واقتلوا هذا المشرك، وهكذا بعدد أفراد المشركين، وزيد تشمله أحد هذه الجمل. فصيغة: ﴿الْمُشْرِكِينَ﴾ متضمنة للجملة الدالة على قتل زيد، وهذه الجملة تدل على قتل زيد مطابقة. قال البناني في حاشيته على المحلي ٤٠٦/١: «وحاصل جواب الأصفهاني أن الأقسام الثلاثة المذكورة إنما هي في لفظ مفرد خالٍ من الحكم، وذلك لا يتأتى هنا؛ فلا يدل قوله تعالى: ﴿الْمُشْرِكِينَ﴾ على وجوب قتل زيد المشرك، لكنها تتضمن ما يدل عليه، فدلالتها عليه إنما هو لتضمنها ما يدل عليه، وذلك الدال دلّ عليه مطابقة.... وحاصله أن العام دال على ما ذكر مطابقة بواسطة كونه متضمناً لما يدل مطابقة، فيرجع الجواب إلى مَنْع أن دلالة العام ليست داخلة في الدلالات الثلاث، بل هي داخلة في المطابقة بواسطة ما تضمنته القضية المندرجة تحت العام... وقد جرى الآمدي تبعاً لشيخه التلمساني على أن دلالة العام على الفرد من أفراده تضمنية، ووجَّهه بإلحاق الجزئي بالجزء، فإن كلاً من أفراد العام جزء باعتبار أنه بعض ما صدق عليه العام، وإن كان جزئياً باعتبار دلالة العام في التركيب على كل فرد». فوجهة نظر الآمدي وموافقيه في جعل دلالة العام على الفرد تضمنية: أن الفردَ =

ذلك من قبيل دلالة التضمن، بل هو من قبيل دلالة المطابقة»[1].

فائدة[2]:

إذا ثبت أن مدلول صيغ العموم كليةٌ لا كُلٌّ - فافهم ذلك في الضمائر بأسرها، وصيغ الجموع للنكرات[3].

فإذا قال السيد لعبيده: لا تخرجوا - ليس المراد: لا يخرج كلُّكم من حيث هو كل، بل المراد بهذه الواو التي هي ضمير في: «اخرجوا» كلُّ واحدٍ واحدٍ على حِيَاله[4].

وكذلك الخبر بالنفي، مثل: لا أغضب عليكم. فالمراد ثبوت الحكم لكل فردٍ فردٍ مما دلت عليه هذه الكاف.

= بعضٌ من مجموع أفراد العام، فالفرد بالنسبة للمجموع من حيث هو مجموع جزء؛ إذ المجموع لا يتحقق إلا بجميع الأفراد، فالمجموع من جهة كونه مجموعاً كلٌّ وأفراده جُزْء، وإن كان كل فردٍ جزئياً باعتبار دلالة العام في التركيب على كل فرد؛ لأن دلالة العام كلية، وأفراده جزئيات. ولا يخفى أن ما قاله الأصفهاني هو الصواب؛ لأنه هو الموافق لاصطلاح المناطقة؛ إذ جَعْل الجزئي جزءاً خروجٌ عن اصطلاحهم، ويلزم منه جعل دلالة العام كلاً فيتعذر الاستدلال به في النفي أو النهي على فردٍ من أفراده، كما سبق بيانه. وانظر: حاشية الباجوري على السلم ص٣١، شرح الكوكب ١١٢/٣، تيسير التحرير ١٩٣/١، فتح الغفار ٨٦/١.

(١) انظر: الكاشف عن المحصول ٢١٣/٤ - ٢١٤.

(٢) في (ت) بياض بالسطر.

(٣) في (ص): «النكرات».

(٤) أي: بانفراده. انظر: المصباح ١٧٢/١، مادة (حيل).

وكذلك جُمُوع النكرات، فإذا قال: لأُكْرِمَنَّ رجالاً اليوم - فالمراد إكرامُ كلِّ واحدٍ واحدٍ[1] مما دل عليه «رجال». ومنه قوله تعالى: ﴿عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾[2] أي: على[3] كل واحدٍ واحدٍ بنفسه، وليس المراد المجموع[4].

وإذا تقرر ذلك فنقول: إذا قال القائل: اقتلوا زيداً [ص١/٣٧٩] فقد أمر كلَّ فردٍ فردٍ بقتل زيد؛ لأن في «اقتلوا» ضميراً يعود على كل فردٍ فردٍ كما قلناه.

وإذا عرفت هذا فهنا سؤال وتقريره: في قوله مثلاً: ﴿ اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾[5] عمومان: أحدهما: في ﴿الْمُشْرِكِينَ﴾. والثاني: في المأمورين بقتلهم. ودلالةُ العمومِ كليةً كما عرفت، فيكون أُمِرَ كلُّ فردٍ [ك١١١/١] من (المؤمنين بقَتْل كلِّ فردٍ من)[6] المشركين، (والفردُ الواحد لا يقدر أن يقتل كلَّ فردٍ من المشركين)[7]، فيكون ذلك تكليفاً بالمستحيل، وهو غير

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) سورة المائدة: الآية ١٠٥.

(٣) سقطت من (غ).

(٤) أي: المجموع دون الأفراد. ويعترض عليه في هذا المثال بأن «أنفس» معرفة بالإضافة فتعم، وقد سبق بيان أن العام في حالة الأمر لا يختلف حكمه إذا جعلنا دلالته كلاً أو كلية؛ لأننا لو أردنا به المجموع فلا يتحقق هذا المجموع إلا بفعل كل فرد. وهذا المثال وما قبله من قوله: «فائدة» مذكور في النفائس ٤/١٧٣٥.

(٥) سورة التوبة: الآية ٥. (والآية: ﴿فَاقْتُلُوا﴾).

(٦) سقطت من (ت).

(٧) سقطت من (ت).

واقع؟

وقد قال الأصفهاني «شارح المحصول» في جوابه: إنَّ هذا وإنْ كان ظاهرَ اللفظِ إلا أن العقل دلَّ على خلافه، فيحمل على الممكن دون المستحيل[1].

قال والدي أيده الله[2]: وعندي أن السؤال لا يستحق جواباً؛ لأن الفرد الواحد من المسلمين لا[3] يقدر أن يقتل جميع المشركين[4].

المقدمة الرابعة:

المتأخرون أو مَنْ قال منهم: زعموا أن العام في الأشخاص مطلق [ت ١٤٧/١] باعتبار الأزمان، والبقاع، والأحوال، والمتعلَّقات. وقالوا: لا يدخلها[5] العمومُ إلا بصيغةٍ وُضعت لها، فإذا قال: ﴿اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾[6] عَمَّ كلَّ مشركٍ بحيث لا يبقى فرد، ولا يعم الأحوالَ حتى يُقْتَل في حال الهدنة والذمة، ولا خصوصَ المكان[7] حتى يدل على المشركين في أرض

---

(١) انظر: الكاشف ٤/٢١٣.

(٢) في (غ): «أطال الله بقاه».

(٣) سقطت من (ص)، و(ك)، و(غ).

(٤) يعني: فعدم قدرة الواحد من المسلمين على قتل جميع المشركين تمنع إرادة هذا المعنى.

(٥) أي: لا يدخل الأزمان والبقاع والأحوال والمتعلّقات.

(٦) سورة التوبة: الآية ٥. (والآية: ﴿فَاقْتُلُوا﴾).

(٧) أي: ولا يَعُمُّ خصوص المكان، يعني: ولا يجعل الحكم عاماً لكل مكان، بل يكون خاصاً بالمكان الذي ورد بشأنه الحكم.

الهند مثلاً، ولا الزمان حتى يدل على يوم السبت أو الأحد مثلاً.

وقد شُغِف الشيخ أبو العباس القرافي بهذا البحث وظن أنه يلزم من هذه القاعدة أنه لا يُعْمل بجميع العمومات في هذا الزمان؛ لأنه قد عُمِل بها في زمان[1] «ما»، والمطلق يُخرج عن عهدته بالعمل به في صورة[2].

وقد وافق على هذه القاعدة الآمدي فإنه قال في الكلام على قول الصحابي هل هو حجةٌ جواباً عن الاحتجاج بقوله عليه الصلاة والسلام: «أصحابي كالنجوم بأيِّهِمُ اقتديتم اهتديتم»[3] ما نصه: الخبر الأول (يعني هذا)[4]: وإنْ كان عاماً (في أشخاص الصحابة فلا دلالة فيه على عموم الاهتداء[5] به في كل ما يُقْتدى فيه)[6][7]. انتهى.

---

(١) في (غ)، و(ك): «زمن».

(٢) انظر: نفائس الأصول ١٧٣٥/٤.

(٣) أخرجه عبد بن حميد في مسنده. انظر: المنتخب من المسند ٢٨/٢، حديث رقم ٧٨١، وفيه حمزة الجزري (حمزة بن أبي حمزة النصيبي) وهو متروك الحديث، وذكره ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٩٠/٢. قال ابن الملقِّن في خلاصة البدر المنير ٤٣١/٢: «رواه عبد بن حميد من رواية ابن عمر، وغيره من رواية عمر وأبي هريرة، وأسانيدها كلها ضعيفة. قال البزار: لم يصح هذا الكلام عن رسول الله ﷺ. وقال ابن حزم: خبرٌ مكذوبٌ موضوع باطل لم يصح قط». انظر: المحلى ٨٣/٦، وتلخيص الحبير ١٩٠/٤ - ١٩١، والسلسلة الضعيفة للألباني ١٤٤/١ - ١٥٣، حديث رقم ٥٨ - ٦٢.

(٤) ما بين القوسين من كلام الشارح رحمه الله تعالى ليوضِّح كلام الآمدي، ويعني به حديث: «أصحابي كالنجوم... ».

(٥) في «الإحكام»: «الاقتداء».

(٦) سقطت من (ت).

(٧) انظر: الإحكام ١٥٤/٤.

وردها[1] جماعةٌ منهم الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد في «شرح العمدة» واستدل بحديث أبي أيوب[2] لما قدم الشام فوجد مراحيضَ قد بُنيت قِبَل القبلةِ على أن أبا أيوب ـ وهو من أهل اللسان والشرع ـ فَهِمَ العمومَ في الأمكنة[3]، يعني: فيكون العام في الأشخاص عاماً في الأمكنة، على خلاف ما قرره القرافي[4]. وهذا هو الذي اقتضاه كلام الإمام، فإنه قال (في كتاب)[5] القياس جواباً عن [ص١/٣٨٠] سؤال سائل: «قلنا: لما كان أمراً بجميع الأقيسة ـ كان متناولاً لا محالة لجميع الأوقات، وإلا قدح ذلك في كونه متناولاً لجميع الأقيسة»[6].

وقد وقع لي مرةً في التمسك لردِّها[7] بحديث ابن المعلى، حيث دعاه

---

(١) أي: ردَّ هذه القاعدة.

(٢) هو خالد بن زيد بن كليب الخزرجيّ النجاريّ البدريّ، أبو أيوب الأنصاريّ، الذي خَصَّه النبي ﷺ بالنزول عليه في بني النجار إلى أن بُنيت له حجرة أم المؤمنين سودة، وبنى المسجد الشريف. شهد المشاهد كلَّها، وشهد حرب الخوارج مع عليٍّ رضي الله عنهما. مات سنة ٥٠هـ، وقُبِر مع سور القسطنطينية بأصل الحصن. انظر: سير ٢/٤٠٢، الإصابة ١/٤٠٥.

(٣) حديث أبي أيوب أخرجه البخاري ١/٦٦ ـ ٦٧، في الوضوء، باب لا تُستقبل القبلة بغائط أو بول إلا عند البناء جدارٍ أو نحوه، حديث رقم ١٤٤. وأخرجه أيضاً في القبلة، باب قبلة أهل المدينة وأهل الشأم والمشرق ١/١٥٤، حديث رقم ٣٨٦. ومسلم ١/٢٢٤، في الطهارة، باب الاستطابة، حديث رقم ٢٦٤.

(٤) انظر: إحكام الأحكام ١/٩٤، ٩٥، شرح الكوكب ٣/١١٧ ـ ١١٩.

(٥) سقطت من (ت).

(٦) انظر: المحصول ١/ق٢/٥١.

(٧) أي: لردِّ هذه القاعدة التي يقول بها القرافي.

النبي ﷺ وهو في الصلاة فلم يجبه، فقال عليه السلام: «ألم يقل الله» الحديث، فقد جعله (رسول الله)[1] ﷺ عاماً في الأحوال؛ لأنه احتج عليه بالآية وهو في حالة الصلاة[2]. لكن ظهر لي الآن أن العموم في الأحوال إنما جاء في هذه الآية من صيغة: «إذا» فإنها ظرف، والأمر معلّق بها، وهي شَرْط أيضاً، والمعلّق على شرط يقتضي التكرار، والظرف يشمل جميع الأوقات، ويلزمها الأحوال[3].

وقررتُ مرةً أخرى أنّ هذه القاعدة إنما تنقدح في سياق الإثبات كقوله: ﴿اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾[4]، لا فيما إذا كان فعلاً في سياق النفي، كما لو قيل: لا تقتل مسلماً، فإن الفعل يدل على الزمان؛ إذ هو أحد جزئيه[5]، وقد دخل عليه حرف النفي فعم كلّ زمان، فصار العامُّ في الأشخاص في سياق النفي (عاماً في الأزمان؛ لأن حكم الفعل حكم النكرة، وهي في سياق النفي)[6] للعموم.

---

(١) سقطت من (ص).

(٢) لأنه لو لم يكن عاماً في الأحوال كلها في الصلاة وغيرها لما احتج عليه النبي ﷺ بالآية، ولكان مفهوم الآية ـ على افتراض عدم عموم الأحوال ـ خاصاً بغير حالة الصلاة التي ينبغي فيها الإتمام.

(٣) أي: يلزم عمومَ الأوقات عمومُ الأحوال، يعني: سواء كان في حال الصلاة أو خارج الصلاة وسائر الأحوال.

(٤) سورة التوبة: الآية ٥.

(٥) يعني: إذِ الزمان أحد جزئي الفعل؛ لأن الفعل مركب من الحدث والزمان.

(٦) سقطت من (ت).

والذي نقوله الآن في هذه القاعدة: إنها [غ١/١٣٧] حقٌ لا سبيل إلى المصادمة بمنعها[1]، ولكن ما جعله القرافي لازماً عليها غير مسلم له[2]؛ وذلك لأن المقصود أن العام في الأشخاص (مطلقٌ في الأحوال والأزمنة والبقاع، بمعنى: أنه إذا عُمِل به في الأشخاص)[3] في حالة «ما» في زمان «ما» في مكان «ما» - لا يُعْمل به (في تلك الأشخاص مرة أخرى، أما في أشخاصٍ أُخَر فَيُعْمل به؛ لأنه لو لم يُعْمَل به)[4] لزم التخصيص في الأشخاص. فالتوفية[5] بعموم الأشخاص: أن لا يبقى شَخْصٌ «ما» في أي زمان ومكانٍ وحالٍ إلا حُكِم عليه، والتوفية بالإطلاق: أن لا يتكرر ذلك الحكم[6]. فكلُّ زانٍ يُحَدّ، وإذا جلدناه لا نجلده ثانياً في مكانٍ آخر، أو زمانٍ آخر، أو حالةٍ أخرى، إلا إذا زنا مرةً أخرى؛ لأن تكرر جَلْده لا دليل عليه، والفعل مُطْلق[7]. هذا ما قرره الإمام الجليل علاء الدين الباجي، ونقله عنه والدي أطال الله [ك٢/٢١] بقاه في كتابه «أحكام كل» وهو

---

(١) أي: سواء في حالة الإثبات أو النفي، فالعام في الأشخاص مطلقٌ في الأزمان والبقاع والأحوال والمتعلَّقات.

(٢) سبق بيان أن القرافي جعل من لازم إطلاق العموم في الأزمان والبقاع والأحوال والمتعلقات - أن لا يُعمل بجميع العمومات في هذا الزمان.

(٣) سقطت من (ت).

(٤) سقطت من (ت).

(٥) في (ت)، و(غ): «والتوفية».

(٦) يعني: أن لا يتكرر الحكم على شخص واحد.

(٧) أي: فعل الجلد في قوله تعالى: ﴿فَاجْلِدُوا﴾ مطلق، يُكتفى فيه بمرةٍ واحدة.

من أنفس مختصراته، قال: وقال الباجي هذا معنى القاعدة، وبه يَظْهر أن لا إشكال عليها، ولم يلزم من الإطلاق في شيء مَنْعُ التعميم في غيره.

قلت: وغالب ظني [ص١/٣٨١] أن الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد في «شرح الإلمام» ذكر هذا التقرير بعينه. ثم قال (الشيخ الإمام)[1] والدي أيده الله: وقد يُعْتَرض على هذا التقرير بأن عدمَ تكرارِ الجلد مثلاً معلومٌ من كون الأمر لا يقتضي التكرار، وبأن المطلق هو الحكم[2]، والعام هو المحكوم عليه[3]، وهما غيران[4] فلا يصلح أن يكون ذلك تأويلاً لقولهم: العام مطلق[5]. قال: فينبغي أن يُهَذَّب هذا الجواب، ويُجْعل العمومُ والإطلاق في لفظٍ واحد بأن يقال: المحكوم عليه وهو «الزاني» مثلاً، أو «المشرك» فيه أمران: أحدهما: الشخص. والثاني: الصفة كالزنا مثلاً، وأداة العموم لما دخلت عليه[6] أفادت عمومَ الشخص، لا عموم الصفة، والصفة باقية على إطلاقها، فهذا معنى قولهم: العام في الأشخاص مُطْلَقٌ في الأحوال، والأزمنة، والبقاع. أي: كلُّ شخصٍ حَصَل منه مُطْلَقُ زناً[7] حُدَّ، وكلُّ شخص حصل منه مُطْلَقُ شركٍ قُتِل بشَرْطه، ورَجَعَ العموم

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) وهو وجوب الجلد في الآية: ﴿فَاجْلِدُوا﴾.

(٣) أي: الأشخاص المحكوم عليهم، وهم الزناة والزواني في قوله: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾.

(٤) أي: لفظان متغايران.

(٥) لأن المطلق لفظ آخر غير العام.

(٦) سقطت من (ت).

(٧) أي: حصل منه الزنا مرة واحدة؛ لأن المطلق يتحقق بفردٍ واحد.

والإطلاق إلى لفظةٍ واحدةٍ باعتبار مدلولَيْها من الصفة والشخصِ المتصف بها، فافهم ذلك. ثم إنه مع هذا لا نقول: كون الصفة مطلقةً تحمل على بعض مُسماها؛ لأنه يلزم منه إخراج بعض الأشخاص[1]. نعم لو حصل استغراق الأشخاص لم يُحَافظ مع ذلك على عموم الصفة لإطلاقها[2].

---

(١) يعني: كون الصفة في العموم مطلقة ـ كالزنا للزاني ـ لا يعني هذا أن نحمل هذه الصفة على بعض معانيها، بأن نَحْمل على زناً خاص، فنُخْرج بإطلاق الصفة زنا الصغير، وزنا المحصن، وزنا المكره، وغيرها من صور الزنا. وهذه الصور المذكورة وإن كانت خارجة عن حكم الآية، ولكن خروجها ليس بإطلاق الوصف، بل بأدلة أخرى، فلو حملنا الصفة المطلقة للعام على بعض معانيها فإنه يلزم منه إخراج بعض الأفراد عن العام، فيكون تخصيصاً بغير مخصص.

(٢) يعني: لو فرض أن جميع أفراد العام امتثلوا حكم العام ـ فحينذاك لا يُحافظ على عموم صفة الإطلاق، فلو امتثل الجميع حكم العام في حالة واحدة، أو مكان واحد ـ كفى، وأصبح عموم صفة الإطلاق غير مراعى؛ لكون الأفراد قد استغرقت بصورة واحدة من صور الإطلاق، فلم يخرج فرد من أفراد العام. قال البناني في حاشيته على المحلي ١/٤٠٨: «محل الاكتفاء في المطلق بصورة إذا لم يخالف الاقتصارُ عليها مقتضى صيغة العموم من الاستغراق. فإذا قال: مَنْ دخل داري فأعطه درهماً. فدخل قوم أول النهار وأعطاهم ـ لم يجز حرمان غيرهم ممن دخل آخر النهار لكونه مطلقاً فيما ذكر؛ لما يلزم عليه من إخراج بعض الأشخاص بغير مخصِّص. فمحل كونه مطلقاً في ذلك: في أشخاص عُمِل به فيهم، لا في أشخاص آخرين، حتى إذا عُمِل به في شخص «ما» في حالة في مكان «ما» ـ لا يعمل به فيه مرة أخرى، ما لم يخالف مقتضى صيغة العموم. فلو جُلِد زانٍ لم يُجْلَد مرة أخرى إلا بزنا آخر». والحاصل: أن وصف الإطلاق في لفظ العام لا يجوز أن يكون مخصِّصاً، وذلك بحمل معنى الإطلاق على بعض صوره. وأي فرد من أفراد العام يكتفي فيه للامتثال بذلك العام صورة واحدة من صور الإطلاق، فلا يتكرر الحكم عليه بتكرر الصور الأخرى لمعنى الإطلاق.

وهكذا الحديث الذي تمسك به الشيخ تقي الدين وهو قوله ﷺ: «لا تستقبلوا القبلة بغائطٍ ولا بول»[1] الاستقبال مطلق، وبدخول النهي عليه صار عاماً، فكل استقبال منهي عنه. والاستقبال في الشام أو غيره لو أُخْرِج لبطل العموم، فإدراجه[2] في النهي مِنْ جهة أداة العموم[3] لا من جهة عموم موضوعه[4].

المقدمة الخامسة:

اتفقت النحاة على أن أربع صيغ من جموع التكسير، وأن جموع

---

(١) أخرجه البخاري ١/٦٦، في كتاب الوضوء، باب لا تُستَقْبل القبلة بغائطٍ أو بولٍ إلا عند البناء جدارٍ أو نحوه، رقم ١٤٤. وفي كتاب الصلاة، باب قبلة أهل المدينة وأهل الشّأم والمشرق، رقم ٣٨٦. ومسلم ١/٢٢٤، في كتاب الطهارة، باب الاستطابة، رقم ٢٦٤. وأبو داود ١/١٩، في كتاب الطهارة، باب كراهية استقبال القبلة عند قضاء الحاجة، رقم ٩. والترمذي ١/١٣، في أبواب الطهارة، باب في النهي عن استقبال القبلة بغائطٍ أو بول، رقم ٨. والنسائي ١/٢١، في كتاب الطهارة، باب النهي عن استقبال القبلة عند الحاجة، رقم ٢٠. وفي باب النهي عن استدبار القبلة عند الحاجة ١/٢٢، حديث رقم ٢١. وفي باب الأمر باستقبال المشرق أو المغرب عند الحاجة، حديث رقم ٢٢. وابن ماجه ١/١١٥، في كتاب الطهارة، باب النهي عن استقبال القبلة بالغائط والبول، رقم ٣١٨.

(٢) أي: إدراج الاستقبال في الشام أو غيره.

(٣) أي: من جهة النهي الداخل على الفعل: تستقبلوا.

(٤) أي: لا من جهة عموم الفعل لغة، فهو ليس بعام بل مطلق، فالعموم مستفاد من النهي الداخل على الفعل.

السلامة مذكَّراً كان أو مؤنثاً للقلة[1]: وهي العشرة فما دونها[2]، وهي التي يجمعها قَوْلُ الشاعر:

بأفْعُلٍ وبأفعالٍ وأفْعِلـــــــةٍ وفِعْلة يُعْرف الأدنى من العـددْ

وسالمِ الجمعِ أيضاً داخلٌ معها فهذه الخمسُ فاحفظها ولا تَزِدْ

نحو: أَفْلُس، وأَحْمال، وأرْغِفَة، وصِبْيَة، ومُسْلمين، ومسلمات. واتفق الأصوليون القائلون بالعموم ـ وهم أكثر حملة الشريعة ـ على أنَّ صيغة المشركين [ص١/٣٨٢] وما شابهها للعموم، وكذلك الأحمال، والأرغفة. فقد يقال: هاتان فرقتان عظيمتان تنقل عن العرب، وكل واحدة نقلت عكس ما نقلته الأخرى، فأين العموم الذي هو غير متناهي الأفراد من [ت١/١٤٨] العشرة فما دونها! ولا سبيل إلى تكذيب كلٍّ واحدةٍ من هاتين الفرقتين العظيمتين، فما وجه الجمع بين كلاميهما؟

والجواب: ما ذكره إمام الحرمين وقال: إنه الذي استقر عليه نظره في محاولة الجمع بين مسالك الأئمة في ذلك: وهو أن قول النحاة: إنها للعشرة فما دونها ـ إنما هو فيما إذا كان الجمع مُنَكَّراً نحو: مشركين، وأحمال. ونَقْلُ الأصوليين إنما هو حالَ التعريف بالألف واللام، فإنه حينئذ يَعُمُّ كلَّ جمع[3]، وذلك بمنزلة «رجل» المنكَّر، فإنه للواحد من بني آدام، وبالتعريف

---

(١) انظر: شرح الأشموني على الألفية ٤/١٢٠، ١٢١.

(٢) انظر: شرح ابن عقيل على الألفية ٢/٤٥٢، وفيه: فجمع القلة يدل حقيقةً على ثلاثة فما فوقها إلى العشرة.اهـ. وانظر: أوضح المسالك لابن هشام ٣/٢٥٤.

(٣) أي: سواء كان جمع قلة أو جمع كثرة، فكل جمع معرَّف للعموم، وكل جمع منكّر لغير العموم.

يعم كلَّ فرد[١].

وأما الجمع حال التنكير[٢] فلا يقول فيه بالتعميم إلا مَنْ شَذَّ كالجبائي، أو مَنْ[٣] حمل المشترك على معنييه[٤][٥]، وجَعَل ذلك[٦] من باب العموم، فالسؤال عليه منقدح يحتاج إلى جواب[٧].

---

(١) انظر: البرهان ١/٣٣٤ - ٣٣٧. ونقل الشارح رحمه الله تعالى ملخص كلام إمام الحرمين، وحاصل هذا الجمع كما هو واضح أنه لا فرق بين قول الفريقين، فالنحويون يتكلمون عن حال التنكير، والأصوليون عن حال التعريف. وانظر: البحر المحيط ٤/١٢١ - ١٢٣.

(٢) سواء كان جمع قلة أو جمع كثرة. وستأتي المسألة فيما بعد. وانظر: رفع الحاجب ٣/٨٩ - ٩٠، التمهيد ص٣١٦، ٣١٧، سلم الوصول ٢/٣٤٧.

(٣) سقطت من (ت)، وفي (ص): «ممن».

(٤) بأن يجعل مسلمات مثلاً لجمع القلة، وللتعميم، فيكون اللفظ مشتركاً بينهما.

(٥) ذهب الجمهور إلى أن الجمع المنكَّر لا يعم، وذهب بعض الشافعية وبعض الحنفية إلى أنه يعم. انظر: اللمع ص٢٦، تيسير التحرير ١/٢٠٥، فواتح الرحموت ١/٢٦٨، شرح الكوكب ٣/١٤٢.

(٦) أي: جَعَلَ حَمْلَ المشترك على معنييه.

(٧) يعني: كيف يُجْمع بين قول النحاة الحاملين لجمع القلة حال التنكير على ثلاثة، وبين قوله بالتعميم؟ تنبيه: لاحظ أن الإشكال والسؤال هنا إنما هو في حال التنكير، والسؤال الأول الذي سبقه هو سؤال عام، فبعد أن بيَّن الشارح رحمه الله تعالى أن إطلاق الأصوليين لا ينافي إطلاق النحويين؛ إذ مراد الأولين حال التعريف، ومراد الآخرين حال التنكير - عطف على هذا السؤال بسؤال آخر: وهو أن هناك من الأصوليين مَنْ يقول بالتعميم في حال التنكير، مع أن الجمهور لا يقولون بالتعميم، فمَنْ قال بالتعميم منهم في حال التنكير هو الذي بينه وبين النحويين خلاف؛ إذ =

ولقائل أن يقول: اتفقت[1] الفقهاء على أنَّ مَنْ أقرَّ بدراهم (قُبِل منه)[2] تفسيرها بثلاثة، وهي جمع كثرة، وأقلُّه باتفاق النحاة أحدَ عشر[3]، فما الجمع بين الكلامين؟[4] اللهم إلا أنْ يَدَّعِيَ الفقيه أنَّ العُرْف

= كلام النحويين أن جمع القلة في حال التنكير يحمل على الثلاثة، فما وجه الجمع بينهما؟ فحال التعريف للجمع لا خلاف فيها بين النَّحْويين والأصوليين، وإنما الخلاف في حال التنكير. والله تعالى أعلم.

(١) سقطت من (ص).

(٢) في ت: «قبل منه في».

(٣) للنحويين قولان في جمع الكثرة: أحدهما: ما ذكره الشارح رحمه الله تعالى، وهو أنَّ أقله أحد عشر إلى ما لا يتناهى. والآخر: أقله ثلاثة إلى ما لا يتناهى، وهو قول السعد التفتازاني وغيره، فالفرق بين جمع القلة والكثرة - على هذا القول - من جهة النهاية لا من جهة المبدأ، ويكون الذي ينوب عن الآخر جمع القلة؛ إذ ينوب عن جمع الكثرة في الدلالة على أحد عشر فصاعداً، أما جمع الكثرة فدلالته حينئذ على الثلاثة إلى العشرة ليست بالنيابة عن جمع القلة، ولكن بالأصالة، ودلالته هذه حقيقة لا مجاز، وبهذا يندفع السؤال الذي أورده الشارح. قال الخضري - رحمه الله تعالى - بعد أن حكى القولين: «وبذلك يندفع ما أورده القرافي على قول الفقهاء فيمن أَقَرَّ بدراهم: أنه يقبل بثلاثة - من أنه جمع كثرة، وأقله أحد عشر، فكيف يُقبل المجاز مع إمكان الحقيقة! ويدفع أيضاً (أي: قول الفقهاء): بأن دراهم ليس مجازاً في الثلاثة؛ لأنه ليس لمفرده (وهو درهم) جمع قلة». انظر: حاشية الخضري على ابن عقيل ٢/١٥٣، وانظر: حاشية الصبان على الأشموني ٤/١٢٠، تعليق محمد محيي الدين على ابن عقيل ٢/٤٥٢.

(٤) لاحظ أن هذا السؤال اعتراض جديد، ولا علاقة له بالسؤال الأول الذي فيه الإشكال بين كلام النحويين وكلام الأصوليين، والمعنى: أننا جمعنا بين كـــــلام =

شاع في إطلاق دراهم على ثلاثة واشْتَهَر فصارَ حقيقةً عُرفية، وهي مقدمة على اللغوية[1]. ولا يكفيه أن يقول: إطلاق جمع الكثرة على القلة يصح مجازاً، والأصل براءة الذمة[2] [ك/٢١٣] عما زاد، فقبلنا تفسيره [غ/١٣٨/١] بثلاثة لذلك؛ لأنا نقول: لا يُقْبل من اللافظ بحقائق الألفاظ في الأقارير[3] التفسيرُ بالمجاز، ألا ترى أنَّ مَنْ أقرَّ بأفْلُس لا يقبل منه التفسير بفَلْس[4] واحد، وإنْ صح إطلاق الجمع على الواحد مجازاً.

المقدمة السادسة:

دلالة العموم قطعية عند جماعة، وظنية عند آخرين، واشْتَهَر قول الشافعي إنها ظنية[5]. وقال إمام الحرمين في أوائل العموم: «الذي صَحَّ

= الفريقين في حال جمع القلة، فكيف نجمع بين كلام الفقهاء والنحويين في حال جمع الكثرة فيمن أقَرَّ بـ«دراهم»؟

(١) انظر: شرح الكوكب ١٤٣/٣، وفي فواتح الرحموت ٢٧١/١: (فائدة لا فرق عند القوم) من الفقهاء وأهل الأصول (بين جمع القلة، و)بين جمع (الكثرة وإنْ صَرَّح به النحاة) أي: بالفرق بأن أقل جمع القلة ثلاثة، وأقل جمع الكثرة عشرة (فإن المحلّى منهما) أي: من جمعي القلة والكثرة (للعموم مطلقاً) فلا أقل له ولا أكثر (وأما المنكَّر فالأقل منهما ما تقدم) من غير فرق، ولذا أجمعوا على أنه لو فسَّر قوله: «له عليَّ دراهم أو أفْلُس» بالثلاثة ـ صح.اهـ. وقوله: (وأما المنكر فالأقل منهما ما تقدم يعني: أن أقل الجمع ثلاثة أو اثنان على الخلاف سواء كان جمع قلة أو كثرة؛ لعدم تفريق الأصوليين بينهما. وكذا قال الإسنوي في التمهيد ص٣١٧.

(٢) سقطت من (ص).

(٣) جمع إقرار.

(٤) انظر: لسان العرب ١٦٥/٦، مادة (فلس).

(٥) دلالة العموم على أصل المعنى قطعية اتفاقاً، فالعام غير الجمع أصل المعنى فيه واحد =

عندي من مذهب الشافعي أن الصيغ العامة لو صح تجردها عن القرائن[1] لكانت نصاً في الاستغراق، وإنما التردد فيما عدا الأقل من جهة عدم القطع بانتفاء القرائن المخصِّصة[2]»[3]. وكذلك ذَكَر إلْكيا في «تعليقه» في الأصول.

وقد نَجَز ما قصدنا إيراده من المقدمات، فَلْنَلْتفت إلى شَرْح الحدِّ الذي أورده في الكتاب، فنقول [ص١/٣٨٣]:

قوله: «**لفظ**» جنس، ويؤخذ من التعبير به[4] أن العموم عنده من

= فهو قطعي الدلالة فيه، والعام الذي على صيغة الجمع أصل معناه اثنان أو ثلاثة على خلاف، فهو قطعي الدلالة فيها. والخلاف إنما هو في دلالة العام على كل فرد بخصوصه، فذهب الشافعية والمالكية وأكثر الحنابلة والماتريدي ومشايخ سمرقند من الحنفية: إلى أن دلالة العام على كل فردٍ بخصوصه ظنية. وذهب جمهور الحنفية وبعض الحنابلة إلى أن دلالته على كل فردٍ بخصوصه قطعية. هذا وينبغي التنبيه إلى أن هذا الخلاف إنما هو في العام الذي لم يدخله التخصيص، وأما العام الذي دخله التخصيص فهو ظني اتفاقاً. انظر: شرح المحلي على الجمع ١/٤٠٧، أصول السرخسي ١/١٣٢، فواتح الرحموت ١/٢٦٥، فتح الغفار ٨٦١/، كشف الأسرار ١/٢٩١ - ٢٩٤، نثر الورود ١/٢٤٩، نشر البنود ١/٢١١، شرح الكوكب ٣/١١٤، تفسير النصوص ٢/١٠٦.

(١) يعني: لو صح عندنا قطعاً بعدم وجود قرائن تخصِّصها.

(٢) يعني: وإنما التردد والاختلاف في كون العموم قطعياً أو ظنياً - فيما سوى الحد الأقل من العموم، أما الحدُّ الأدنى من العموم الذي لا يتحقق العموم إلا به فهو قطعي لا تردد فيه، أمَّا ما فوق ذلك فهو محل الخلاف والتردد، بسبب عدم القطع بانتفاء القرائن المخصِّصة للعموم.

(٣) انظر: البرهان ١/٣٢١.

(٤) سقطت من (غ).

عوارض الألفاظ فقط.

فإن قلت: فقد نَصَّ بعد ذلك على جواز تخصيص العلة والمفهوم[1]، والتخصيص فَرْع العموم.

قلت: أجاب الإسفرايني شارح الكتاب: بأنه أطلق العموم هناك على سبيل المجاز، وكلامه هنا في مدلوله الحقيقي.

وقوله: «**يستغرق**» فَصْلٌ خرج[2] به النكرة في سياق الإثبات: سواء كانت مفردةً كرجل، أو مثناةً كرجلين، أو مجموعةً كرجال، أو عدداً كخمسة[3]، فإنها لا تستغرق جميع ما يصلح له، وإنما تتناوله على سبيل البدل[4]. قلنا: عمومان: عموم استغراق وهو الذي نتكلم[5] في تعريفه، وعموم بدل كما ذكرناه يصدق على كل واحدٍ بطريق البدلية.

---

(١) مع أن العلة والمفهوم من المعاني لا من الألفاظ، فالعلة: هو المعنى الذي يدور عليه الحكم، والمفهوم: هو المعنى الذي استفيد من اللفظ.

(٢) في (ص): «يخرج».

(٣) الخمسة خرجت من العموم لأن أفرادها أجزاء، وأفراد العام جزئيات، فالخمسة من قبيل الكل، والعام من قبيل الكلية.

(٤) أي: هذه النكرات المذكورة تتناول ما يصلح له اللفظ على سبيل البدل لا على سبيل الاستغراق. قال الشيخ المطيعي في سلم الوصول ٣١٧/٢: «المراد بالعموم استغراق الكلي للجزئيات، وكلٌّ من رجال وعشرة مثلاً لا يصلح لاستغراق الآحاد استغراق الكلي للجزئيات، بل رجال يعم الجموع على البدل ولا يستغرقها، وعشرة تعم العشرات كذلك على البدل ولا تستغرقها».

(٥) في (ك): «نتكلم عليه».

وخرج بهذا الفصل أيضاً المطلق، فإنه لا يدل على شيء من الأفراد فضلاً عن أن يستغرقها[1].

وقوله: «**جميع ما يصلح له**» احترازٌ عن ما لا يصلح، فإنَّ عدم استغراق «ما» لِمَنْ يعقل إنما هو لعدم صلاحيتها له، أعني: لعدم صدقها عليه[2].

وقوله: «**بوضع واحد**» احترازٌ عن اللفظ المشترك، وما له حقيقة ومجاز. وتقرير ذلك: أن[3] العين وُضِعت مرة[4] (للعين الباصرة)[5]، وأخرى للذهب فهي صالحةٌ لهما، فإذا قال: رأيت العيون. وأراد الباصرة دون الذهَب، أو عكسه ـ فإنها لم تستغرق جميعَ ما يصلح لها مع كونها عامة؛ لأن الشرط هو استغراق الأفراد الحاصلة من [وضع][6] واحدٍ وقد

(١) لأن المطلق: هو اللفظ الدَّال على الماهية بلا قيد. أي: بلا اعتبار قيدٍ في الواقع من وَحْدةٍ أو كثرة، فالمنفي في التعريف هو اعتبار القيد، لا وجود القيد في الواقع، إذ لابد منه؛ لامتناع تحقق الماهية بدونه. انظر: شرح المحلي وحاشية البناني على جمع الجوامع ٢/٤٤، شرح الكوكب ٣/١٠٢.

(٢) قال الإسنوي: والمراد بالصلاحية: أن يصدق عليه في اللغة. انظر: نهاية السول ٢/٣١٧. والمعنى: أن «ما» لفظ عام مستغرق لما لا يَعْقِل، وكونه لا يستغرق من يعقل لا يمنع كونه عاماً فيما لا يعقل؛ لأن عدم استغراقه لمن يعقل لكونه لا يصدق عليه لغة.

(٣) سقطت من (ت).

(٤) سقطت من (ت).

(٥) في (ص)، و(غ)، و(ك): «للباصرة».

(٦) في جميع النسخ: «شخص». وهو غير صحيح، والصواب: وَضْع؛ لأن الكلام عن =

وُجِد، والذي لم يدخل فيها هو أفراد وَضْعٍ آخر[1] فلا يضر. وما له حقيقة ومجاز يُعْمل فيه هذا العمل[2]. فالمقصود بهذا القيد إدخال بعض الأفراد لا[3] الإخراج[4]. هكذا قَرَّره الإسفرايني شارح هذا الكتاب، وهو تقرير حسن فاجتنب غيره. هذا شرح الحد[5].

وقد أُورد عليه أمور:

أحدها: أنه أُخذ فيه لفظة «**جميع**»، وكذلك لفظة «ما»، وهما من جملة المُعَرَّف، وأَخْذُ المُعَرَّف قيداً في المعرِّف باطل[6]. أورده الأصفهاني في «جميع»، وادعى أنَّ جوابَه مُتَعَذِّر.

والثاني: أن الاستغراق: هو العموم، والمُسْتَغْرِقُ والعامُّ لفظان مترادفان، فلا يحصل بما ذكره إلا تعريفٌ لفظي: وهو تبديل لفظٍ بلفظٍ

= هذا القيد، وهو قول الماتن: «بوضع واحد». وكذا قال الإسنوي في نهاية السول ٢/٣١٨ في تقرير هذا القيد: «لأن الشرط إنما هو استغراق الأفراد الحاصلة من وضعٍ واحد».

(١) أي: معنى آخر.

(٢) فاللفظ المشترك عام من جهة معنى واحد، لا مِنْ جهة جميع معانيه، وما له حقيقةٌ ومجازٌ عام من جهة الحقيقة أو من جهة المجاز، لا أنه عام فيهما في آن واحد.

(٣) سقطت من (ت).

(٤) المعنى: أننا لا نريد بقيد «وضع واحد» إخراج المشترك، وما له حقيقة ومجاز عن العموم، بل المراد إدخالُ بعض أفراد المشترك، وبعض أفراد مَالَهُ حقيقةٌ ومجازٌ في العموم.

(٥) قال الإسنوي: وهذا التقرير قد أشار إليه في «المحصول» إشارة لطيفة فقال: «فإن عمومه لا يقتضي أن يتناول مفهومَيْه معاً»، وقَلَّ مَنْ قرره على وجهه فاعتمدْ ما ذكرته، فإنه عزيز مهم.اهـ. نهاية السول ٢/٣١٨. وانظر: المحصول ١/ق٢/٥١٤.

(٦) لأنه يلزم منه الدور. انظر: حاشية الباجوري على السلم ص٤٥.

آخر[1]. وليس ذلك بتعريف حقيقي لا حَدِّيٍ ولا رَسْمي[2].

وأجيب عنه: بأنا لا نسلم ترادف العموم والاستغراق، فإنَّ العمومَ لغةً: هو [ص١/٣٨٤] الشمول. والشمول والاستغراق غير مترادفين، وإن اشتركا في بعض اللوازم. سلمنا[3] لكن يجوز تعريف العام المُصْطَلح عليه بـ«المستغرِق» اللغوي، وحينئذ فهما غير مترادفين؛ لأن الكلام في معنى «المستغرِق» لغةً، وفي معنى العام اصطلاحاً[4].

والثالث: أنه ينتقض بالفعل الذي ذُكِر معه معمولاته، كقولنا: ضَرَبَ زيدٌ عَمْراً. فإنه لفظ يستغرق جميع ما يصلح له، (وليس بعام[5].

وهذا ضعيفٌ جداً؛ لأنه لم يستغرق جميعَ ما يصلح له)[6]، إذ ليس

---

(١) التعريف اللفظي: هو أن تبدل اللفظ بلفظٍ مرادف له أشهر منه. كتعريف الغضنفر بالأسد، والبر بالقمح. انظر: إيضاح المبهم ص٩، حاشية الباجوري ص٤٤.

(٢) لأن المقصود ههنا في التعريف ليس شرح اسم العام، فيعرَّف بلفظٍ مرادفٍ له أشهر، بل المقصود شرح معنى العام وهذا لا يكون إلا بالحد أو الرسم. أورد هذا الاعتراض الآمدي في الإحكام ٢/١٩٥.

(٣) أي: سلمنا كونهما مترادفين.

(٤) أي: وفي معنى المستَغْرِق اصطلاحاً. فلا مانع من تعريف المستغرِق اصطلاحاً بالمستغرِق لغة؛ لاختلاف معنييهما.

(٥) فيكون هذا التعريف غير مانع: وقد أورد هذا الاعتراض الآمدي وابن الحاجب. انظر: الإحكام ٢/١٩٥، بيان المختصر ٢/١٠٤.

(٦) سقطت من (ت).

شاملاً لجميع أنواع «الضَرْب» الصادر من زيدٍ الواقعِ على عمرو، وإنما دَلَّ على مُطْلقِ صُدورِ «ضَرْب» من زيدٍ ووقوعِه على عمرو.

والرابع: أنه ينتقض بأسماء الأعداد، فإن[1] لفظ «المئة» لفظٌ مستغرِق لجميع ما يصلح [ت١٤٩/١] له[2]، وهو أفراد ذلك[3] العدد، وليس بعام[4].

وأجيب عنه[5]: بأن قولنا: «**ما يصلح له**» يدفعه، فإنَّ لفظ «المائة» لا يتناول إلا بعض ما صلح له: وهو المئة الواحدة[6]، ليس متناولاً لكل واحدٍ من [ك٢١٤/أ] أفراد المئين على سبيل الاستغراق[7].

---

(١) في (ص): «لأن».

(٢) سقطت من (ص).

(٣) سقطت من (ص).

(٤) أورد هذا الاعتراض ابن الحاجب. انظر: بيان المختصر ٢/١٠٤.

(٥) سقطت من (غ).

(٦) المعنى: أن لفظ «المائة» يدل على المئة الواحدة مطابقة، وعلى بعض المئة تضمناً؛ لأن أفراد المئة أجزاء لا جزئيات، فلفظ «المائة» يدل عليها تضمناً، وعلى مجموعها مطابقة. وإذا أطلق لفظ «المائة» أريد به المجموع فقط، فيكون اللفظ مستعملاً في بعض ما يصلح له وهو معناه المطابقي، ولا يستعمل لفظ «المائة» لإرادة أجزائه مطابقةً، فلا يكون مستغرقاً لما يصلح له (وهو أفراد المائة) استغراق العموم: وهو دلالته على كل فرد مطابقة، بل يستغرقها استغراق الكل للجزء، وهذا ليس بعموم.

(٧) والمراد بالاستغراق: هو شمول الجزئيات، فيخرج شمول الأجزاء. انظر: سلم الوصول ٢/٣١٩.

والخامس: أن مراده بقوله: «**المستغرق**» لفظُ العمومِ بلا شك، وهو غير جائز؛ لأن لفظ العموم لا يصلح لواحدٍ واحدٍ من آحاده فإنه لم يوضع لواحد ولا لاثنين، وإنما يصلح للجميع[1]. أورده النقشواني.

قال الأصفهاني: وهو مندفع بتفسير الصلاحية، فمَنْ أورده لم يفهم معناها، فإنه ليس المراد بالصلاحية إلا أن «الرجال» يصلح[2] لأفراد هذا الصنف، ولا يصلح لغيرهم[3]. والله أعلم[4].

قال: (وفيه مسائل:

الأولى: أن لكل شيء حقيقةٌ هو بها هو[5]، فالدال عليها المطلق، وعليها بوحدة مُعَيَّنة المَعْرفة، وغير معيَّنة النكرة، ومع وحداتٍ معدودةٍ

---

(١) أي: تعريف العموم بالمستغرق غير صحيح، لأن العموم غير مستغرق لآحاده؛ فإنه لا يدل على الواحد ولا الاثنين من آحاده، بل يدل على المجموع.

(٢) في (غ): «تصلح».

(٣) أي: مَنِ اعترض هذا الاعتراض وزعم بأن العموم لا يدل على أفراده، بل على مجموع أفراده ـ لم يفهم معنى «الصلاحية» الواردة في التعريف؛ إذ المراد بها: أن لفظ العموم يصلح للدلالة على كل فردٍ داخلٍ تحت معنى العموم. فلو قلنا مثلاً: أعطِ الرجال. فالمراد أعط كلَّ متصفٍ بوصف الرجولية. فلفظ «الرجال» يدل على كل فرد من أفراد هذا الصنف، لا غيرهم.

(٤) انظر تعريف العموم في: المحصول ١/ق٢/٥١٣، الحاصل ١/٤٩٩، التحصيل ١/٣٤٣، نهاية الوصول ٣/١٢٢١، الإحكام ٢/١٩٥، نهاية السول ٢/٣١٢، السراج الوهاج ١/٤٩٧، شرح تنقيح الفصول ص٣٨، إحكام الفصول ص١٧٢، بيان المختصر ٢/١٠٤، أصول السرخسي ١/١٢٥، تيسير التحرير ١/١٩٠، فواتح الرحموت ١/٢٥٥، شرح الكوكب ٣/١٠١، البلبل ص٩٧.

(٥) أي: هو بتلك الحقيقة ذلك الشيء، فإذا سُلبت تلك الحقيقة فليس هو ذلك الشيء.

العَدَد، ومع كل جزئياتها العام).

هـذه المسـألة في الفـرق بـين العـام، والمطلـق، والنكـرة [غ١/١٣٩] والمعرفة، والعدد. فنقول: لكـل شـيءٍ حقيقـة هـو بهـا هـو، تلـك الحقيقـة مغايرة لكل ما عداها من الأمور اللازمة لها، والمفارقة، كالإنسانية فإنها مـن حيـث هـي حقيقـةٌ مغـايرةٌ للوَحـدة والكثـرة، وإن لم تنفـك عـن إحديهما[1][2].

إذا عرفت هذا: فاللفظ الدال على تلك الحقيقة من حيث هي[3] من غير اعتبار عارض من عوارضها - هـو المطلق، كقولنا: الرجل خيرٌ من المرأة.

والدال على تلك الحقيقة مع وَحْدةٍ معيَّنة شخصيةٍ أو نوعيةٍ أو جنسيةٍ[4] - المَعْرِفةُ.

---

(١) فالوَحْدة والكثرة من الأمور اللازمة للحقيقة؛ لأن الحقيقة إما موجودة في ضمن الواحد، أو في ضمن الكثير.

(٢) قال الإسنوي موضحاً هذا المثال بشكل أوضح: «فالجسم الإنساني مثلاً له حقيقة: وهي الحيوان الناطق، وذلك الجسم بتلك الحقيقة إنسان، فإن الإنسان إنما يكون إنساناً بالحقيقة، وتلك الحقيقة مغايرة لما عداها سواء كان ما عداها ملازماً لها كالوحدة والكثرة، أو مفارقاً كالحصول في الحَيِّز المعين، فمفهوم الإنسان من حيث هو إنسان لا واحد ولا كثير؛ لكون الوحدة والكثرة مغايرة للمفهوم مِنْ حقيقته، وإن كان لا يخلو عنه». نهاية السول ٢/٣١٩.

(٣) أي: من حيث هي حقيقة.

(٤) شخصية: كزيد، وعائشة. ونوعية: كإنسان، وفرس. وجنسية: كحيوان. والجنس: هو ما صدق في جواب ما هو على كثيرين مختلفين بالحقيقة. كالحيوان فإنه يصدق =

والدَّال عليها مع وَحْدة [ص١/٣٨٥] غير مُعَيَّنة النكرةُ، مثل: رأيت رجلاً.

والدال عليها مع وَحْدَات (أي: مع كثرة) إما أن تكون تلك الكثرة معدودةً (أي: محصورة) أوْ لا، فإنْ كانت محصورة فهي العدد، كمائة وعشرة[1]. وإن لم تكن معدودةً بل استوعبت جميعَ جزئيات تلك الحقيقة فهو العام، كالرجال والمسلمين[2].

وقد عَرَفْتَ مِنْ هذا التقسيم الفرق بين المطلق والنكرة[3]، ومن الناس

= في جواب ما هو على كثيرين.. إلخ، بمعنى أنه يصح حمله على ما ذكر. فلو قلت مثلاً: ما هو الإنسان، وما هو الفرس، وما هو الحمار، وما هو البغل ـ فالجواب بالقدر المشترك بينها وهو الحيوان، فالحيوان إذاً قد صَدَق (أي: حُمِل) في جواب ما هو على كثيرين مختلفة حقائقهم. والنوع: هو ما صدق في جواب ما هو على كثيرين متفقين بالحقيقة. فلو قلت مثلاً: ما هو زيد، وما هو عمرو، وما هو بكر، وما هو خالد، وما هي هند؟ فجواب ذلك بالنوع بأن تقول: إنسان؛ لأنه القدر المشترك بين الأفراد. وقد بيَّن الشيخ الباجوري أن المراد في تعريف النوع: بصدقه على كثيرين ـ حَمْله على تلك الأفراد وإن لم تُجمع في السؤال، بخلاف صِدْق الجنس على كثيرين فإنه لابد فيه من جمعها، أي: لابد في السؤال عن الجنس من ذكر عددٍ من أنواعه، ولا يكفي في السؤال ذِكْرُ نوعٍ واحد. انظر: حاشية الباجوري على السلم ص٣٨، ٣٩، آداب البحث والمناظرة ص٣٣، ٣٤.

(١) فالعدد محصور لا يتناول ما عداه من جزئيات الماهية، بل يدل على بعض أفرادها.

(٢) انظر: نهاية السول ٢/٣٢٠، شرح الكوكب ٣/١٠١.

(٣) فالمطلق: اللفظ الدال على الحقيقة من حيث هي. والنكرة: اللفظ الدال على الحقيقة مع وحدة غير معيَّنة. فالمطلق أعم من النكرة؛ لأنه غير مقيد بأي عارض من العوارض، والنكرة مقيدة بعارض الوحدة غير المعينة.

مَنْ زعم أنه لا فرق بينهما وعليه جرى الآمدي[١].

وهذا التقسيم فيه مناقشات:

أحدها[٢]: أنه غير حاصر؛ وذلك لأن الماهية على ثلاثة أقسام:

ماهيةٌ بلا شَرْط شيء وهي المطلقة.

وماهية بشرط لا شيء، وهي المجردة عن جميع الأعراض واللواحق.

(وماهيةٌ بشرط شيء، وهي المقيدة بشيء من الأعراض واللواحق)[٣]، كالوحدة والكثرة وغيرهما.

والتقسيم المذكور لا يشمل إلا الماهية المطلقة، وأهمل الأُخريين[٤].

والثاني: أنه يقتضي وقوع التقابل بين العدد والمعرفة والعام، أي: لا يصدق أحدهما على الآخر؛ لأن هذا شأن التقسيم، وليس كذلك، فإن العام قد يكون معرفة كالرجال، وقد يكون نكرة نحو: كل رجل. والعدد قد يكون معرفة نحو: الخمسة. أو نكرة كخمسة.

الثالث: أنه اعتبر الوَحْدة في مدلول المعرفة ومدلول النكرة، وذلك يُوجِب خروجَ نحو: الرجلين والرجال عن حَدِّ المعرفة؛ لأنه اعتبر الوحدة

(١) وكذا ابن الحاجب. انظر: الإحكام ٣/٣، بيان المختصر ٢/٣٤٩، البحر المحيط ٥/٦.

(٢) في (غ)، و(ك): «إحداها».

(٣) سقطت من (ص).

(٤) في (ص): «الأخرتين».

فيها، وهذا[1] متعدد، وهو باطل. ويُوجب خروجَ نحو: رجلين ورجال عن حد النكرة، وهو باطل[2].

قال: (الثانية: **العموم إما لغة بنفسه كـ«أي» للكل، و«مَنْ» للعالِمين، و«ما» لغيرهم، و«أين» للمكان، و«متى» للزمان**).

الذي يفيد العموم إما أن يفيده من جهة اللغة، أو العرف، أو العقل.

القسم الأول: المفيد لغةً، وهو على ضربين؛ لأنه إما أن يدل عليه بنفسه لكونه موضوعاً له، أو بواسطة اقتران قرينة به.

الضربُ الأول: ما يدل عليه بنفسه، وهو نوعان؛ لأنه إما أن يكون شاملاً (للكل، أي: لجميع المفهومات، أوْ لا يكون.

الأول: أن يكون شاملاً)[3] لجميع المفهومات، وذلك كلفظة «أي» فإنها تشمل العالِمين وغيرَهم[4] فتفيد[5] العموم في كل ما دخلت عليه من الجنسين.

وكذلك لفظة «كل»، و«جميع»، و«الذي»، و«التي»، و«سائر» إنْ

---

(١) أي: نحو الرجلين والرجال.

(٢) انظر المسألة في: المحصول ١/ق٢/٥٢٠، الحاصل ١/٥٠٢، التحصيل ١/٣٤٤، نهاية السول ٢/٣١٩، السراج الوهاج ١/٤٩٩، مناهج العقول ٢/٥٧، شرح الكوكب ٣/١٠١.

(٣) سقطت من (ت).

(٤) أي: العقلاء، وغير العقلاء.

(٥) في (ص): «فيقبل». وهو خطأ.

كانت مأخوذة[1] مِنْ سُور المدينة: وهو المحيط بها، كما جزم به الجوهري[2]، وقد عَدَّها القاضي في «مختصر التقريب» من الصيغ[3]. فإن كانت مأخوذة من السؤر بالهمز: وهو[4] [ص١/٣٨٦] البقية - فلا تعم، وذلك هو المشهور في استعمال الفُصَحاء[5]، وفي الحديث: «أمسك أربعاً وفارق سائرهن»، أي: باقيَهُنَّ.

قلت: ولا أدري كيف يستفاد العموم من لفظة[6] «جميع»، فإنها لا تضاف إلا إلى معرفة، تقول: جميع القوم، وجميع قومك. ولا تقول: جميع قوم. ومع [ك/٢١٥] التعريف بالألف واللام، أو الإضافة يكون العموم مستفاداً منهما[7] لا من لفظة «جميع»[8].

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) في الصحاح ٢/٦٩٢، مادة (سير): «وسائر الناس: جميعهم»، ووافقه على كونها للعموم السيرافي، والجواليقي، وابن بَرِّي، وغيرهم. انظر: البحر المحيط ٤/٩٦، شرح الكوكب ٣/١٥٩.

(٣) انظر: مختصر التقريب ٢/١٨.

(٤) في (ت): «وهي».

(٥) وهو مذهب الجمهور. انظر: شرح تنقيح الفصول ص١٩٠، شرح الكوكب ٣/١٥٨.

(٦) في (ت): «لفظ».

(٧) في (ت): «منها». وهو خطأ.

(٨) قال الزركشي في البحر (٤/٩٥) بعد إيراد هذا الإشكال: وقد يقال إن العموم مستفاد من «جميع»، والألف واللام لبيان الحقيقة، أو هو مستفاد من الألف واللام، و«جميع» للتأكيد.اهـ. وأجاب البناني على هذا الإشكال أيضاً بقوله: =

تنبيه[1]:

شَرْط[2] «أي» أن تكون استفهاميةً، أو شرطية. فإنْ كانت موصولة، أو صفة، أو حالاً، أو مناداة ـ فإنها لا تعم. مثل: مررت بأيِّهم قام، أي: بالذي قام[3]. ومررت برجل أيَّ رجل، بمعنى: كامل. ومررتُ بزيدٍ أيَّ رجلٍ، بفتح أيٍّ بمعنى: كامل أيضاً. ويا أيُّها الرجلُ.

والنوع الثاني: أن لا يكون شاملاً للكل، وهو على وجهين: أحدهما: أن يختص بأولي العلم كلفظة «مَنْ» فإنها وضعاً تختص بالعالِمين[4] بكسر

= «لا يلزم من إفادة المضاف إليه العموم ـ عدمُ إفادة هذا المضاف (أي: جميع) التنصيصَ على العموم؛ لكونه من ألفاظ التوكيد... وبأن المعرفة التي تضاف إليها «جميع» لا يجب أن تكون من ألفاظ العموم، كما في قولك: جميع العشرة عندي. فإن الظاهر صحة هذا التركيب، وعموم «جميع» فيه لصدق تعريف العام عليها، ولا يضر دلالة المضاف إليه على الحصر؛ لأن عدم الحصر إنما يعتبر في اللفظ العام، وهو هنا المضاف، لا المضاف إليه. وكما في قولك: جميع زيد حسن. فإنه لا عموم في المضاف إليه قطعاً.اهـ مع تصرف يسير. انظر: حاشية البناني على المحلي ١/٤٠٩، ٤١٠.

(١) في (ت): «فائدة».

(٢) سقطت من (ت)، و(غ).

(٣) سقطت من (ت)، و(غ).

(٤) أي: العقلاء، والتعبير بالعالمين أولى من التعبير بالعقلاء؛ لأن «مَنْ» تطلق على الله تعالى، كما قال تعالى: ﴿أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ﴾ ﴿أَأَمِنتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ ﴾. والمراد بمَنْ هو الله تعالى، والله لا يطلق عليه وصف العاقل، بل يطلق عليه وصف «العالِم» سبحانه وتعالى، كما ورد النص، فلو عُبِّر بالعقلاء لكان التعبير غير شامل. انظر: نهاية السول ٢/٣٢٥.

اللام، وقد تستعمل في غير العالمين للتغليب[1]، أو غيره، كقوله تعالى: ﴿فَمِنْهُمْ مَّنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ﴾[2]. وشرطُ «مَنْ» أيضاً أنْ تكون استفهاميةً أو شرطية، فإن كانت نكرةً موصوفة، أو كانت موصولة ـ فإنها لا تعم[3]. ومَنْ المشارُ إليها تعم الذكور والإناث والأحرار والعبيد على الصحيح.

والثاني: أن يختص بغير أولي العلم، وهو أيضاً على وجهين؛ لأنه إما أن يعمهم، أو يختص ببعضهم:

الأول: أن يعمهم وهي لفظة «ما» الاسمية فإنها تفيد العموم إذا كانت معرفةً، نحو: هات ما رأيت. فتفيد العمومَ فيما عدا العالمين من الزمان والمكان والجماد والنبات[4]. وقد[5] تتناول أولي العلم أيضاً.

والثاني: أن يختص عمومه ببعضهم: فإما أن يختص بالأمكنة نحو: أين تجلس أجلس. ومنه: حيث، وأنَّى. أو بالأزمنة نحو: متى [ت١/١٥٠]،

---

(١) أي: لتغليب الأكثر على غيره؛ لأن غير العقلاء أكثر من العقلاء.

(٢) سورة النور: الآية ٤٥.

(٣) مثالها إذا كانت نكرة موصوفة: مررت بمَنْ معجبٍ لك. بجر معجب، أي: رجل معجب. ومثالها موصولة: مررت بمَنْ قام. أي: بالذي قام. قال الإسنوي: ونقل القرافي عن صاحب «التلخيص» أن الموصولة تعم، وليس كذلك، فقد صَرَّح بعكسه، ونقله عنه الأصفهاني في «شرح المحصول». اهـ. نهاية السول ٢/٣٢٤، ٣٢٥. وانظر: التلخيص ٢/١٥.

(٤) في (ص): «والذات». وهو خطأ.

(٥) في (غ)، و(ك): «وقيل».

تقول: متى تقم أقم.

فإن قلت: قد جعلتم هذه الصيغ للعموم في الأصول، وخالفتم ذلك في الفروع، بدليل أنَّ مَنْ قال لامرأته: متى قمتِ (أو حيث قمت أو أيْن قمتِ)[1] فأنتِ طالق - لا يقع عليه[2] إلا واحدة، ومُقْتضى[3] ما [غ١/١٤٠] قررتم تكرارُ الوقوع بتكرار القيام، كما لو قال: «كلما».

قلتُ: ليس مِنْ لازم العموم التكرار، وإنما هو زمانٌ متسعٌ لا يختص الطلاق بأوله ولا بآخره، (بل أيّ جزء كان منه)[4] كفى. وأما التكرار في «كلما» فلخصوصية «كل» لدلالتها على كل فردٍ فردٍ، فيتعلق[5] به الحكم، وليس ذلك في شيء من صيغ العموم غيرها [ص١/٣٨٧].

وهنا مهمات: نبّه عليها والدي - أطال الله بقاه - في كتابه الموضوع في «أحكام كل»، وهو كتاب جليل، ونحن نورد هنا مما يتعلق[6] به صنعة الأصولي[7] منها ما يتهذب به[8] النظر، فنقول: أطلق الأصوليون هذه

---

(١) في (ص): «أو حيث أو أنّى قمت».

(٢) في (ت)، و(ك): «عليها».

(٣) في (ص): «ويقتضي».

(٤) في (ص): «بل أي حركات».

(٥) في (غ): «فتعلّق» وفي (غ)، و(ك): «تعلق».

(٦) في (ت): «تتعلق».

(٧) في (ص): «الأصول».

(٨) سقطت من (ت).

الصيغ وأن مدلولها كل فردٍ، فأما «كل» فلا تدخل إلا على ذي جزئيات، أو أجزاء، ومدلولها في الموضعين الإحاطةُ بكل فرد من الجزئيات (أو الأجزاء)[1]، وقد[2] تضاف لفظاً إلى نكرة مثل[3]: ﴿كُلُّ امْرِىءٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾[4]، و﴿وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ﴾[5]، ﴿وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ﴾[6][7]. وقال[8] لبيد[9]:

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) في (ص): «أوقد». وهو خطأ.

(٣) في (ك): «نحو».

(٤) سورة الطور: الآية ٢١.

(٥) سورة القمر: الآية ٥٢.

(٦) سورة الإسراء: الآية ١٣.

(٧) وكقوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾. وقوله: ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾. انظر: شرح المحلي على الجمع ١/٣٤٩، البحر المحيط ٤/٨٥.

(٨) في (ت): «وقول».

(٩) هو لَبِيد بن ربيعة بن عامر بن مالك الكلابيّ الجعفريّ، أبو عقيل الشاعر المشهور. كان فارساً شجاعاً شاعراً سخياً، قال الشعر في الجاهلية دهراً وهو من فحول الشعراء، ثم أسلم سنةَ وَفَد قومُه بنو جعفر على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. ولما كتب عمر - رضي الله عنه - إلى عامله بالكوفة: سل لبيداً والأغلبَ العجليَّ ما أحدثا مِنَ الشعر في الإسلام. فقال لبيد: أبدلني الله بالشعر سورةَ البقرة وآلِ عمران. فزاد عمر في عطائه. ويقال: إنه ما قال في الإسلام إلا بيتاً واحداً:

ما عاتب المرءَ اللبيبَ كنفسه ... والمرء يُصلحه الجليسُ الصالحُ

ويُقال: بل قوله:

الحمد لله إذ لم يأتني أجلي ... حتى لَبِستُ من الإسلام سِرْبالا

مات بالكوفة سنة (٤١)هـ، وصَحَّح ابن الأثير أنه مات في خلافة عثمان رضي الله عنه، وقيل غير ذلك. وهو أحد المُعَمَّرين كان عمره (١٤٥) سنة عاش منها في =

ألا كلُّ شيءٍ ما خلا اللَّهَ باطـلُ   وكلُّ نعيمٍ لا محالةَ زائـــلُ[1]

وقال كعب بن زهير[2]:

كلُّ ابنِ أنثى وإنْ طالت سلامَتُه   يوماً على آلةٍ حدباءَ محمـولُ[3]

= الإسلام ثلاثين سنة أو أكثر. قال البخاري: قال الأويسي: حدثنا مالك قال: عاش لبيد بن ربيعة مائة وستين سنة. انظر: أسد الغابة ٤/٢١٤، الإصابة ٣/٣٢٦، الشعر والشعراء ١/٢٧٤.

(١) انظر: الشعر والشعراء ١/٢٧٩.

(٢) هو كعب بن زُهير بن أبي سُلْمى ـ واسمه ربيعة ـ المزنيّ، الشاعر المشهور. كان أخوه بُجَيْر أسلم قبله، وشهد مع رسول الله ﷺ فتح مكة، وكان أخوه كعب أرسل إليه ينهاه عن الإسلام، فبلغ ذلك النبيَّ ﷺ فقال: «مَن لقي كعباً فلْيَقْتُلْه» وأهدر دَمَه. فكتب بذلك بُجَيْر إلى أخيه وقال له: «النجاء، وما أراك تفلت»، ثم كتب إليه: أن رسول الله ﷺ لا يأتيه أحد يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله إلا قَبِل منه وأسقط ما كان قَبْل ذلك. فإذا أتاك كتابي هذا فأقبِلْ وأسْلِم. فأقْبَلَ كعب، وقال قصيدته التي مدح فيها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فكساه النبي صلى الله عليه وآله وسلم بُرْدةً فاشتراها معاوية مِنْ ولده بعشرين ألف درهم، وهي التي يلبسها الخلفاء في العيدين.

انظر: أسد الغابة ٤/١٧٥، الإصابة ٣/٢٩٥، الشعر والشعراء ١/٥٤.

(٣) آلة حدباء: هو النعش. وقيل: أراد بالآلة الحالة، وبالحدباء: الصعبة الشديدة. انظر: لسان العرب ١/٣٠١، مادة (حدب). والبيت من قصيدة كعب ﷺ المشهورة، التي مدح فيها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ومطلعها:

بانَتْ سُعادُ فقلبيَ اليومَ متبولُ   مُتَيَّمٌ إثْرَها لم يُفْدَ مَكْبُولُ

انظر: شرح قصيدة كعب بن زهير لابن حجة الحمويّ ص٢٧، ٥٤.

ومعنى العموم في هذا القسم كل فردٍ لا المجموع، و«كل» لا دلالة لها إلا على كل فرد، وهي نَصٌّ في كل فرد مما دلت عليه تلك النكرة، مفرداً كان أو تثنية أو جمعاً، ويكون الاستغراق للجزئيات بمعنى أن الحكم ثابت لكل [جزئي] (١) من جزئيات النكرة.

وقد يكون مع ذلك الحكم على المجموع لازماً له(٢)(٣) كقولنا(٤): كل مشرك مقتول(٥). وقد لا يلزم كقولنا: كل رجل يُشْبعه رغيف. (وكلا الأمرين ليس من لفظ «كل» بل يظهر ذلك من معنى الكلام.

وقد تضافُ)(٦) «كل» لفظاً(٧) إلى معرفة، كقوله تعالى: ﴿وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا ﴾(٨)، وقوله ﷺ حكاية عن ربه: «(يا عبادي كلكم

---

(١) في جميع النسخ: «جزء». والصواب ما أثبته؛ لأن دلالة العموم كلية فيكون استغراقها للجزئيات وهي الأفراد، أما الأجزاء فتكون تحت الكل، ولعل هذا سهو من المؤلف، أو خطأ من الناسخ.

(٢) سقطت من (ت).

(٣) أي: الحكم على كل فردٍ فردٍ قد يلزم منه الحكم على المجموع.

(٤) في (ت): «كقوله».

(٥) فيلزم منه أن مجموع المشركين مقتولون. ومثاله أيضاً حديث: «كل مسكر خمر». أخرجه مسلم في صحيحه ١٥٨٧/٣، كتاب الأشربة، باب بيان أن كل مسكر خمر.

(٦) سقطت من (ت).

(٧) أي: حال كونه لفظاً، راجع الإضافة المعنوية واللفظية في قطر الندى ص٢٥٣، ٢٥٤، في باب الإضافة.

(٨) سورة مريم: الآية ٩٥.

جائع إلا مَنْ أطعمته فاستطعموني أُطْعِمْكم)[1]، يا عبادي كلكم عارٍ إلا مَنْ كسوته فاستكسوني أكْسُكم»[2]، وكلام أكثر الأصوليين يقتضي أن كلاً في هذه الحالة مثلها حالة الإضافة إلى نكرة في الدلالة على كل فرد، واقتضى كلام بعض الأصوليين وابن مالك من النحاة أن مدلولها في هذه الحالة[3] المجموع[4]. قال (الشيخ الإمام)[5] والدي أطال[6] الله بقاه: والذي يظهر أنها إذا أضيفت إلى معرفة فإن [ك/٢١٦] كان مفرداً كانت لاستغراق أجزائه، ويلزم منه المجموع، ولذلك يصدق قولنا: كل رمان مأكول. ولا يصدق: كل الرمان مأكول؛ لدخول [ص١/٣٨٨] قِشْره[7]. وبعبارة أخرى يصدق قول[8]: كلُّ رجلٍ مضروب - إذا ضربت كل واحدٍ

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه ٤/١٩٩٤، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، رقم ٢٥٧٧.

(٣) أي: حالة الإضافة إلى المعرفة.

(٤) انظر: البحر المحيط ٤/٨٦ - ٨٧.

(٥) سقطت من (ت).

(٦) سقطت من (ت).

(٧) يعني: لما أضيفت «كل» إلى نكرة وهي رمان، أفادت أن كل فرد من أفراد الرمان مأكول، ولما أضيفت «كل» إلى المعرفة أفادت استغراق الأجزاء، أي: كل جزءٍ من أجزاء الرمان مأكول، وهو ليس بصحيح. فالمضافة للمعرفة تقتضي جميع الأجزاء، والمضافة للنكرة تقتضي كل الأفراد. وهذا المثال لا ينطبق على الدعوى؛ لأن الدعوى في المفرد المعرفة، و«الرمان» جمع. انظر: اللسان ١٣/١٨٦، مادة (رمن).

(٨) سقطت من (ت)، و(ص)، و(ك).

ضرباً ما، ولا يصدق: كل الرجل مضروب - إلا إذا ضربتَ جميع أجزائه.

وإنْ كانت المعرفة المضاف إليها جمعاً احتمل أن يُراد المجموع، كما في قولنا: كُلُّكم بينكم درهم. وأن يُراد كلُّ فرد، كقوله ﷺ: «كلكم راع»؛ ولذلك فَصَّله بعد ذلك فقال: «السلطان راع، والرجل راع، والمرأة راعية»[(١)]، والاحتمال الثاني[(٢)] أكثر، فيحمل عليه عند الإمكان، ولا يُعْدل إلى الأول إلا بقرينة[(٣)]. ومِنْ أمثلة بعض الأصوليين: كل أعضاء البدن حيوان. والمراد المجموع[(٤)]، كما في: كُلُّكم بينكم درهم. وهذا يحتاج إلى سماع من العرب، لكن كلام النحويين منطبق عليه. قال ابن السراج يقول: إن خيرهم كلَّهم زيد، وإنَّ لي قِبَلكُم كلُّكُم خمسين درهماً. والمراد الجمع لا كل فرد[(٥)].

واعلم أنك إذا أثْبَتَّ حُكْماً لجزءٍ أو جزئي، ثم أخذت جملةً من تلك الأجزاء أو الجزئيات لا يلزم أن يثبت لها ذلك الحكم[(٦)]، بل قد يثبت وقد

---

(١) أخرجه البخاري ٣٠٤/١، في كتاب الجمعة، باب الجمعة في القرى والمدن، رقم ٨٥٣. وأخرجه في عدة مواضع، انظر الأرقام: ٢٢٧٨، ٢٤١٦، ٢٤١٩، ٢٦٠٠، ٤٨٩٢، ٤٩٠٤، ٦٧١٩. ومسلم ١٤٥٩/٣، في كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل، رقم ١٨٢٩.

(٢) وهو أن يُراد كل فرد.

(٣) انظر هذا التنبيه في: شرح المحلي على الجمع ٣٤٩/١، البحر المحيط ٨٤/٤ - ٨٨.

(٤) أي: مجموع أعضاء البدن يقال لها: حيوان، ولا يقال ذلك لكل عضو على انفراده.

(٥) فزيد أفضل من المجموع، لا من كل فرد فرد.

(٦) أي: الذي ثبت لذلك الجزء الواحد، أو الجزئي الواحد.

لا يثبت بحسب ما يدل عليه الدليل، وإذا أَدْخَلْتَ «كلاً» على ما فيه الألف واللام وأريد الحكم على كل فرد[1] ـ فهل نقول[2]: إن الألف واللام هنا تفيد العموم، وكل تأكيدها، أو أنها هنا لبيان الحقيقة[3] حتى يكون تأسيساً[4]؟ كلٌّ مِنَ الأمرين مُحْتَمَلٌ. قال (الشيخ الإمام)[5] والدي أعَزَّه الله: وقد يقال بأن الألف واللام تفيد العموم في مراتب ما دخلت عليه، و«كلٌّ» تفيد العموم في أجزاء[6] كلٍ من المراتب. فإذا قلتَ: كُلُّ الرجال أفادت الألف واللام استغراقَ كلِّ مرتبة من مراتب[7] جَمْع[8] الرجل[9]، وأفادت «كلٌّ» استغراق الآحاد[10]، فيصيرُ لكلٍ منهما

---

(١) يعني: أريد العموم.

(٢) سقطت من (ت).

(٣) يعني: أو أن الألف واللام لبيان الحقيقة، وهي الألف واللام للجنس. فلو قلنا: كل الرجال موجودون ـ فهل العموم مستفاد من «الرجال»، أو من «كل»؟.

(٤) يعني: فتكون «كل» لإفادة العموم، ويكون وجودها للتأسيس لا للتأكيد.

(٥) سقطت من (ت).

(٦) الصواب أن يقول: في جزئيات، وقد سبق مثل هذا التنبيه؛ لأن أفراد العموم جزئيات لا أجزاء.

(٧) في (ك): «رتب».

(٨) في (ص): «جميع». وهو خطأ.

(٩) فالجمع يبدأ باثنين فما فوق، فالألف واللام أفادت كل جمع لرجل: اثنين، ثلاثة، أربعة... إلخ.

(١٠) أي: الأفراد.

معنى[1]، وهو أولى من التأكيد[2]. ومن هنا يظهر أنها[3] لا تدخل على[4] المفرد المعَرَّف بالألف واللام إذا أُريد بكل منهما العموم[5].

فإن قلت: فقوله ﷺ: «كل ذلك لم يكن»[6] هل يفيد نفيَ كلِّ واحدٍ أو المجموع؟

قلتُ: قد ظهر لك بما تقدم أنه يفيد نفي كلِّ واحد[7]، فإن «ذلك»

---

(١) فعموم الألف واللام من جهة المراتب، وعموم «كل» من جهة الأفراد، وهذا تأسيس وهو أولى من التأكيد.

(٢) اعتُرِض على هذا الجواب بأنه يقتضي عدم جواز استثناء زيد في نحو: جاءني الرجال إلا زيداً؛ إذ لم يتناوله لفظ الجمع؛ ولأن المحققين قالوا في نحو قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾: إن معناه كلُّ فرد، لا كل جمع. قال البناني: «والجواب المرضي أن الجمع المعرَّف يفيد ظهور العموم في الاستغراق، وكلٌّ الداخلةُ عليه تفيد النصَّ فيه. شيخ الإسلام». انظر: حاشية البناني على شرح المحلي ١/٣٥٠. ويظهر لي ضعف هذا الاعتراض؛ لأن الكلام عن الجمع المعرف المسبوق بكل، لا عن الجمع المعرف وحده بدون كل، ومن ثَمَّ نشأ السؤال: هل نحمل «كل» على التأسيس أو التأكيد؟

(٣) أي: كل.

(٤) في (ت): «في».

(٥) انظر: البحر المحيط ٤/٨٨.

(٦) أخرجه أبو داود ١/٦١٧، في كتاب الصلاة، باب السهو في السجدتين، رقم ١٠١٥، بلفظ: «كل ذلك لم أفعل». وهذا جزء من حديث ذي اليدين، وهو في الصحيحين، وسيأتي تخريجه، لكن هذه اللفظة لم ترد فيهما، بل هي في سنن أبي داود رحمه الله.

(٧) انظر: مختصر المعاني للتفتازاني ص٧٧ - ٨٢، وآداب البحث والمناظرة للشنقيطي ص٢٤.

إشارة إلى المذكور وهو قول ذي اليدين: «أَقُصِرَت الصلاة أم نسيت»، فالمذكور: القَصْر والنسيان، وعاد اسم الإشارة المُفْرد عليه، فيفيد نفي كل واحد؛ لأن دلالةَ العموم إذا أضيفت «كُلٌّ» إلى مفردٍ نكرةٍ أو معرفةٍ نَصٌّ [ص١/٣٨٩] في كل واحدٍ؛ لما سبق. وههنا التقدير: كل المذكور لم يكن. وهو مفرد، فلذلك لا يحتمل نفي المجموع فقط، ولو كان موضعه جَمْعٌ مُعَرَّف[1] لاحتمل نفيَ كلٍّ واحدٍ ونَفْيَ المجموع، وإن كان الأظهر نَفْيَ كُلٍّ واحدٍ، لما سبق. (ونظير ذلك)[2] مما[3] يفيد نَفْيَ كل واحدٍ قولُ الشاعر:

قد أصْبَحَتْ أمُّ الخيار تَدَّعِي ... عَلَيَّ ذنباً كُلُّه لم أصْنَعِ[4]

فمدلوله أيضاً نَفْيُ كل واحد، ويُعَبَّر عن هذا بعموم السلب، أي: السلب عام لكل الأفراد، وسببه [غ١/١٤١] ما قلناه من أنه حكم

---

(١) أي: لو كان محلَّ هذا المفرد جمعٌ مُعَرَّف.

(٢) سقطت من (ت).

(٣) في (ت): «فيما».

(٤) البيت لأبي النجم العجلي، الفضل بن قُدَامة. وهو أحد رُجَّاز الإسلام المتقدمين في الطبقة الأولى. قال أبو عمرو بن العلاء: «هو أبلغ من العجَّاج في النعت» يقصد العجَّاجَ الراجز عبدالله بن رؤبة. انظر: خزانة الأدب ١/١٠٣، ٣٥٩، الشعر والشعراء ٢/٦٠٣. وأمُّ الخيار: هي زوجة أبي النجم. ومعنى البيت: أن هذه المرأة أصبحت تدَّعي عليّ ذنباً، وهو الشيب والصَّلَع والعجز وغير ذلك من مُوجبات الشيخوخة. ولم يقل: ذنوباً، بل قال: ذنباً؛ لأن المراد كِبَر السن المشتمل على كلِّ عيب، ولم أصنع شيئاً من ذلك الذنب. انظر: خزانة الأدب ١/٣٦٢، ٣٦٤.

بالسلب على كل فرد، وهذا فيما إذا تقدمت «كلٌّ» على النفي[١]، وأما إذا تقدم النفي على كل، كقول المتنبي[٢]:

ما كلُّ ما يتمنى المرء يدركـــــــــه[٣]

وقول الآخر:

ما كلُّ رَأْيِ الفتى يدعو إلى الرشـــــــد

وقولنا: ما جاء كل القوم. وما جاء القوم كلهم. وليس كل بيع حلالاً[٤] ـ فإنه لا يفيد العموم، وهو[٥] المسمى، بسلب العموم، أي: يفيد سلْب العموم[٦] لا عموم السلب. وذكروا في سببه طرقاً لم

---

(١) أي: كل عموم مقدم، والسلب مؤخر، فيكون السلب كلياً لكل الأفراد.

(٢) هو أحمد بن حسين بن حسن، أبو الطيب الجُعْفيّ الكوفيّ، الأديب، الشهير بالمُتَنَبِّيّ. ولد سنة ٣٠٣هـ، وأقام بالبادية، يقتبس اللغة والأخبار، وكان مِنْ أذكياء عصره، بلغ الذروة في النظم، وأربى على المتقدمين، وسار ديوانه في الآفاق. ادّعى النبوة فافتضح أمره وحُبِس دهراً طويلاً، وأشرف على القتل، ثم استتيب وأُشهد عليه بالتوبة وأُطلق. له عدة أبيات فائقة يُضرب بها المثل، منها قوله:

لولا المشقةُ ساد النـــــاسُ كلُّهُمُ الجودُ يُفْقِرُ والإقدامُ قتَّـــال

قتل سنة ٣٥٤هـ. انظر: سير ١٦/١٩٩، تاريخ بغداد ٤/١٠٢، وفيات ١/١٢٠، لسان ١/١٥٩.

(٣) هذا صَدْر بيت مشهور، عَجْزه:

.... تجري الرياحُ بما لا تشتهي السفُنُ

انظر: شرح ديوان أبي الطيب للعَكْبَري ٤/٢٣٦.

(٤) في (ت): «حالاً».

(٥) أي: معنى قولنا: «لا يفيد العموم» هو... إلخ.

(٦) لأن السلب مقدم، والعموم مؤخر، فيكون سلباً للعموم، وهو سلب جزئي لا كلي.

يرتضيها[1] والدي (الشيخ الإمام)[2]، واختار طريقاً غيرها (قررها في «أحكام كل»)[3] وهي أن قولنا مثلاً: ما كل ما يتمنى المرء يدركه ـ سالبةٌ مُحَصَّلة[4]، نقيض الموجَبة المحَصَّلة[5]، والموجبة المُحَصَّلة تقتضي (العموم، فلا يقتضيه نقيضها[6]. وكذلك قولك: لم يقم كل إنسان ـ سالبةٌ مُحَصَّلة)[7]، معناها نقيض لمعنى الموجَبة المُحَصَّلة، وهي قولك: قام كل إنسان [ت١/١٥١]. وقولك: قام كل إنسان ـ معناه: الحكم على كل فرد بالقيام، فيكون [ك/٢١٧] المحكوم به في السالبة المحصلة نقيضَ قيامِ كل فرد، ونقيضُ الكلي جزئي[8]، فيكون مدلوله[9]: سَلْبَ القيام عن بعضهم؛ لأنه النقيض. وهذا بخلاف ما إذا تأخر السلب عن «كلٍّ» كما تقدم من قوله ﷺ: «كل ذلك لم يكن»، وقول الشاعر:

---

(١) في ك: «يرضها».

(٢) سقطت من (ت).

(٣) سقطت من (ت).

(٤) السالبة المحصَّلة: هي التي يكون حرف السلب فيها ليس بجزءٍ لا من الموضوع ولا من المحمول. وفي مقابلتها القضية المعدولة: وهي إذا كان حرف السلب جزءاً من الموضوع أو المحمول. انظر: شرح القطبي على الشمسية ص١٨٠ ـ ١٨٤.

(٥) وهي قولنا: كل ما يتمنى المرء يدركه.

(٦) فقولنا: ما كل ما يتمنى المرء يدركه، لا يدل على عموم السلب، بل على سلب العموم.

(٧) سقطت من (ت).

(٨) في (ت): «الجزئي».

(٩) أي: مدلول هذا الجزئي.

فقد بان الفرق بين سلب العموم، وعموم السلب.

واعلم أن النهي والنفي مِنْ وَادٍ واحد، ومقتضى ذلك أن يَطَّرِد حكم النفي في النهي، فإذا قلت: لا تضربْ كلَّ رجل، أو كلَّ الرجال ـ يكون النهي عن المجموع[1]، لا عن كل واحد.

ويتعدى هذا إلى سائر صيغ العموم كقولك: لا تضرب الرجال: إلا أن يكون هناك قرينة تقتضي ثبوتَ النهي لكل فردٍ.

والأصوليون قالوا: دلالة العموم كليةٌ، ولذلك [ص١/٣٩٠] يُسْتدل بها في النفي والنهي وما ذكرناه يرد عليهم[2].

قلت: وهذا الذي أوردناه من التفرقة بين تقدم النفي على كلٍّ وتأخره عنها هو الذي ذكره البيانيون[3]، وارتضاه (الشيخ الإمام)[4] والدي أيده الله تعالى، وهو وإنْ كان في غاية الظهور إلا أن لقائل أن يقول: ما بَرِحَت العلماء سلفاً وخلفاً تستدل بقوله تعالى: (﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ﴾)[5][6]،

---

(١) أي: عن العموم، فهو سلب جزئي، فلا يكون نهياً عن الخصوص، وهو النهي عن كل فرد.

(٢) أي: ما ذكرناه من كون صيغ العموم المنفية (أي: المسبوقة بالنفي) كلٌّ لا كلية ـ يرد على كلام الأصوليين القائلين بأن صيغ العموم كلية، سواء في حالة الإثبات أو النفي والنهي.

(٣) انظر: مختصر المعاني ص٧٧ ـ ٨٢، وآداب البحث والمناظرة ص٢٤.

(٤) سقطت من (ت).

(٥) سقطت من (ت).

(٦) سورة الأنعام: الآية ١٥١. سورة الإسراء: الآية ٣١.

﴿وَلاَ تَقْتُلُوا النَّفْسَ﴾[1]، ونظائر ذلك على إثبات الحكم لكل فرد، ولم يقل[2] أحدٌ إنَّ ذلك نهيٌّ عن المجموع، وقال الله تعالى: ﴿وَاللَّهُ لاَ يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾[3]، والمراد كلُّ واحد. وكذلك قال أصحابنا: لو قال: والله لا وَطِئتُ كلَّ واحدةٍ منكن ـ يكون مُولياً مِنْ كلِّ واحدة، ويتعلق بوطء كلِّ واحدةٍ الحِنْثُ، ولزوم الكفارة[4]. وهذا كله يشهد لعدم التفرقة بين تقدم النفي وتأخره.

ثم اعلم أن ما قدمناه من أنه إذا تقدم النفي على «كل» لا يدل على الاستغراق ـ شَرْطُه أن لا ينتقض النفيُ بإلا، فلو انتقض قبل المحمول فالاستغراق باق، كما لو لم[5] يدخل النفي، قال الله تعالى: ﴿إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ [6] الآية، فالمراد: (أنَّ كلَّ واحد آتيه عبداً)[7]، وإنْ كان النفي متقدماً، لكن لأجل الاستثناء[8]. وسببه أن النَّفي إنما هو

(١) سورة الأنعام: الآية ١٥١. سورة الإسراء: الآية ٣٣.

(٢) سقطت من (ت).

(٣) سورة الحديد: الآية ٢٣.

(٤) فهذه الصور كلها في عموم السلب، لا سلب العموم، فهي من باب الكلية لا الكل.

(٥) في (ت) مكان «لم» بياض بالسطر.

(٦) سورة مريم: الآية ٩٣.

(٧) في (ت): «إنْ كلُّ واحدٍ إلا آتيه عبداً». وفي (ك): «أن كل واحد آتيه عبداً يوم القيامة» فجملة: ﴿كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ موضوع. وجملة :«آتيه عبداً» محمول . و«إنْ» قبل الموضوع حرفُ نفي. و«إلا» قبل المحمول أداة استثناء، فهنا ينتقض النفي وكأنه غير موجود، والاستغراق باقٍ، والمعنى: أن كلَّ واحدٍ آتيه عبداً.

(٨) أي: لأجل الاستثناء ألغي حرف النفي.

للمحمول وتسلطه عليه[١]، وما بعد «إلا» لا تسلط للنفي[٢] عليه، فما بعد «إلا» مثبت[٣]. وهو[٤] في الاستثناء المُفَرَّغ[٥] مُسْنَد إلى ما قبلها[٦]، وهو كل[٧] فرد، كما كان في الجملة قبل دخول النفي والاستثناء[٨][٩]، فهذا ما أردنا إيراده من الكلام على صيغة كل».

(قال الشيخ الإمام)[١٠]: ومن لطيف القول فيها أنها[١١] للاستغراق

---

(١) أي: أن النفي إذا كان قبل الموضوع ـ فالمقصود بالنفي هو المحمول لا الموضوع، فمثلاً قولنا: «ليس زيدٌ قائماً» المقصود بالنفي هو القيام؛ أي: نفي القيام عن زيد.

(٢) في (ص): «للمنفي». وهو خطأ.

(٣) لأن ما بعد «إلا» مستثنى من النفي، فهو مثبت.

(٤) أي: النفي.

(٥) الاستثناء المفرغ: هو الذي حذف فيه المستثنى منه. فيتفرغ ما قبل «إلا» للعمل فيما بعدها، كما لو كانت «إلا» غير موجودة، ويجب أن يكون الكلام منفياً أو شبه منفي، مثل: ما جاء إلا علي. وشبه النفي كالنهي، مثل قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلاَّ الْحَقَّ﴾، وكالاستفهام، مثل قوله تعالى: ﴿فَهَلْ يُهْلَكُ إِلاَّ الْقَوْمُ الْفَاسِقُونَ﴾. انظر: جامع الدروس العربية ٣/١٣١.

(٦) أي: ما قبل أداة الاستثناء.

(٧) سقطت من (ت).

(٨) مثل قولنا: ما قام إلا زيد. فالنفي في قولنا: ما قام ـ متوجه إلى المستثنى منه المحذوف وهو: أحد، لا إلى: زيد؛ لأنه مثبت، فنفي القيام يكون لكل أحد إلا زيداً؛ لأنه أثبت له القيام. انظر: قطر الندى ص٢٤٧، وشرح ابن عقيل ١/٦٠٣.

(٩) انظر: البحر المحيط ٤/٩١.

(١٠) سقطت من (ت).

(١١) أي: كلمة «كل».

سواء أكانت[1] للتأكيد أم لا، والاستغراق لأجزاء ما دخلت عليه إن كان معرفة، ولجزئياته إنْ كان نكرة. فإنك إذا قلت: رأيت زيداً كلَّه - كانت لاستيعاب أجزائه. وكذلك: أخَذْتُ العشرةَ كلَّها. وقولك: رأيتُ كلَّهم. وكلُّهم قائمٌ. وكلُّ القوم ضاربٌ. ونحوه من سائر صورٍ دخولها على المعرفة من هذا القبيل؛ لأنك لو حَذَفتها لكان الشمول حاصلاً، فكانت لاستغراق تلك الأفراد التي استغرقتها المعرفة، كما هي[2] لاستغراق أجزاء العشرة وزيد.

وإذا قلت: كل رجلٍ قائم. وما أشبهه من دخولها على النكرة - كانت لاستغراق جزئيات تلك الحقيقة[3]، التي المضاف إليه[4] واحدٌ منها[5].

قلت [ص١/٣٩١]: وما ذكرناه من التفرقة بين إضافة «كل» إلى معرفةٍ فتكون لاستغراق أجزاء ما دخلت عليه، وإضافتها إلى نكرة فتكون لجزئياته - هو ما ذكروه، وقرره والدي - ﷺ - وارتضاه.

ولمُعْتَرِضٍ أن يقول: قد قال الله تعالى: ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلاًّ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ﴾[6]، والمراد الجزئيات لا الأجزاء[7]. وقال ﷺ: «كل الطلاق واقع

---

(١) في (ت)، و(ص)، و(ك): «كانت».

(٢) أي: «كل».

(٣) أي: أفراد تلك الحقيقة، فيدخل كل فردٍ يطلق عليه لفظ الرجل.

(٤) وهو: رجل، في المثال السابق.

(٥) في (ص): «منهما». وهو خطأ؛ لأن الضمير يعود إلى جزئيات الحقيقة.

(٦) سورة آل عمران: الآية ٩٣.

(٧) فمعنى الآية: كل فرد من أفراد الطعام كان حلاً لبني إسرائيل.

إلا طلاقَ المعتوه»[(١)(٢)] الحديث. هذا آخر القول في «كل».

وأما جميع فمثل «كل» إذا أُضيفت إلى معرفة، فتكون لإحاطة الأجزاء. ومما يُستفاد في «جميع» أن ابن العارض في كتابه «النكت» قال: «جميع» وإن كانت مثل «كل» في إفادة الاستغراق، إلا أنها تفارقها فيما عدا ذلك، فإن الزَّجَّاج[(٣)] حكى عن المبرِّد أن[(٤)] قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ

---

(١) أي: كل أفراد الطلاق وصوره واقعة إلا طلاق المعتوه. ولا يصح إرادة الأجزاء؛ لأن الطلاق لا أجزاء له. وهذا يدل على أن كون «كل» إذا دخلت على المعرفة تفيد عموم الأجزاء بحسب الغالب.

(٢) أخرجه الترمذي ٣/٤٩٦، في كتاب الطلاق، باب ما جاء في طلاق المعتوه، رقم ١١٩١، بلفظ: «كلُّ طلاقٍ جائزٌ إلا طلاقَ المعتوهِ المغلوبِ على عَقْلِه». قال أبو عيسى :هذا حديث لا نعرفه مرفوعاً إلا من حديث عطاء بن عَجْلان، وعطاء بن عجلان ضعيف ذاهب الحديث. وقد أخرجه البخاري تعليقاً من قول علي رضي الله عنه ٥/٢٠١٩، كتاب الطلاق، باب الطلاق في الإغلاق والكره والسكران والمجنون وأمرهما. قال ابن حجر في الفتح ٩/٣٩٣، عن هذا المعلَّق: «وصله البغويّ في الجعديات عن علي بن الجعد عن شعبة عن الأعمش عن إبراهيم النخعي عن عابس ابن ربيعة: أن علياً قال: «كل طلاق جائز إلا طلاق المعتوه». وهكذا أخرجه سعيد ابن منصور عن جماعة من أصحاب الأعمش عنه، صَرَّح في بعضها بسماع عابس بن ربيعة من علي».

(٣) هو إبراهيم بن محمد بن السَّريّ الزَّجَّاج البغدادي، أبو إسحاق، نحوي زمانه. قال الخطيب: «كان من أهل الفضل والدين، حسن الاعتقاد، جميل المذهب». وكان يَخْرُط الزُّجاج (أي: يصنعه)، ثم مال إلى النحو فلزم المبرِّد الذي كان يعلِّم بالأجرة، فكان يعطيه كلَّ يومٍ درهماً، فنصحه في العلم حتى استقل. من مصنفاته: معاني القرآن، الاشتقاق، شرح أبيات سيبويه، وغيرها. توفي سنة ٣١١هـ. انظر: تاريخ بغداد ٦/٨٩، سير ١٤/٣٦٠، وفيات ١/٤٩، بغية ١/٤١١.

(٤) في (ت): «في».

﴿الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ﴾ [ك/٢١٨] يفيد وقوعَ السجود منهم فقط، وقوله: ﴿أَجْمَعُونَ﴾[1] يفيد أنهم سجدوا مجتمعين[2]، ويؤيِّده[3] أنه جُعل الافتراق في مقابِله[4] في قوله: ﴿تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى﴾[5].

قلت: والقول بأن لفظ «جميع» يَدُلُّ على اتحاد الزمن[6] غريبٌ، لم أرَه في غير هذا الكتاب[7]، وإنما يُعرف ذلك في لفظ مجموع.

وأما الألف واللام والموصولاتُ كلُّها فمثل: «كل»، وكذلك «مَنْ» و«ما» الشرطيتان، والاستفهاميتان مثل[8] «كل» أيضاً تَعُمُّ كلَّ فرد

---

(١) سورة الحجر: الآية ٣٠. سورة ص: الآية ٧٣.

(٢) فقوله: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ﴾ أي: سواء مجتمعين أو متفرقين، وقوله: ﴿أَجْمَعُونَ﴾ يفيد أنهم سجدوا مجتمعين لا متفرقين.

(٣) في (ت)، و(غ)، و(ك): «ويؤكده».

(٤) في (ت)، و(غ): «مقابلته». والضمير يعود إلى جميع.

(٥) سورة الحشر: الآية ١٤.

(٦) أي: مجتمعين في زمانٍ واحد.

(٧) ولذلك قال الزركشي في البحر ٤/٩٥: والصحيح أن ﴿أَجْمَعِينَ﴾ لا يقتضي الاتحاد في الزمان، بدليل قوله تعالى: ﴿لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾، ولذلك اختلفوا في أنه إذا جُمع في التأكيد بين «كل» و«أجمع» في أن التأكيد حاصل بهما معاً، أو بكل واحد منهما على حدته، وحينئذ فما الذي أفاده الثاني ورَفْع تَوَهُّم المجاز حصل بالأول؟ وإن حَصَل بهما جميعاً، فكيف ذلك من الواحد إذا اقتصر عليه؟ والظاهر أن المقصود زيادة التأكيد وتقويته.اهـ. وقال الأشموني: زعم الفراء أن «أجمعين» تفيد اتحاد الوقت، والصحيح أنها كـ«كل» في إفادة العموم مطلقاً، بدليل قوله تعالى: ﴿لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ .اهـ. انظر: الأشموني مع حاشية الصبان ٣/٧٧.

(٨) سقطت من (ت).

وتحيط به. هذا ما ذَكره والدي [غ١٤٨/١] في «مَنْ».

ولقائل أن يقول: «مَنْ» صالحةٌ للمذكَّر، والمؤنث[١]، والمفرد، والمثنى، والمجموع. هذا حظ النحوي منها، وحَظ الأصولي أنها للعموم، فهل العموم في جميع هذه المراتب، أو في الآحاد؟

ويظهر فائدة هذا إذا قال: مَنْ دخل داري مِنْ هذين فأعطه درهماً. فإن قلنا بالأول أعطينا كل واحد درهما. (وإنْ قلنا بالثاني أعطينا كل واحد درهما)[٢] بدخوله، ونصفَ درهمٍ بدخوله مع الآخر.

وإنْ دخل ثلاثة فعلى الثاني[٣] نعطيهم ثلاثة بدخول الآحاد كلٌّ واحد درهماً، ودرهماً بدخول الثلاثة لكل واحد منه الثلث، وثلاثة لأن صيغة[٤] الاثنينية فيهم ثلاثة[٥] فيستحقون بها ثلاثة لكل واحد[٦] درهماً فمجموع ما يستحقون سبعة[٧]، وعلى هذا القياس. وفيه احتمال آخر وهو أنه[٨] لا

---

(١) في (ت): «وللمؤنث».

(٢) سقطت من (ت).

(٣) أي: فعلى القول الثاني بأن العموم خاص بالآحاد.

(٤) في (غ)، و(ك): «صفة».

(٥) صيغة الإثنينية هي قوله: مِنْ هذين، في قوله: من دخل داري من هذين. فصيغة الإثنينية هنا جمع بأن يقول: من دخل داري من هؤلاء. والمراد بالجمع هنا ثلاثة.

(٦) سقطت من (ص)، و(غ)، و(ك).

(٧) في (ص): «تسعة». وهو خطأ.

(٨) في (ت): «أن».

يُعْطى المجموعُ إلا درهماً، ومأخذه أن[1] مَنْ لا تدل على الأفراد واحداً واحداً وإنما تستغرق ما صلحت له، وهذا البحث سمعته من والدي ولم يذكره في «أحكام كل» [ص١/٣٩٢] ولم أره منقولاً، ولا مَخْلَص عنه فيما يظهر إلا أن يقال إنه[2] لا عموم لها إلا في مراتب الإفراد، لكن الأسبق إلى الفهم أنها عامة فيما يصلح وهو ما[3] يصلح للأفراد ولمجموع[4] الأفراد وإن كانوا لا يتناهون، ولكلٍ مرتبة من مراتب المثنى والمجموع دون النهاية[5][6] فليبحث عن ذلك.

وأما «أي» و«متى» و«مهما» و«أين» فمدلولها كلُّ فرد لا[7] على سبيل الإحاطة، فهي تخالف «كلاًّ» في هذا المعنى. والدليل على ذلك أنك تقول: أيُّ الرجال عندك أزيد أم عمرو؟ بأم لا بالواو. وتقول: أكُلُّ الرجال عندك: زيد وعمرو وخالد؟ بالواو لا بأَمْ، فدل على الفرق بين مدلوليهما[8] [ت١٥٢/١]، فكلٌّ تفيد شمول الحكم لكل ما دخلت عليه، وأيٌّ لا تقتضيه. ومن هنا جاء التكرار في «كل» و«كلما»، ولم يجئ في

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) سقطت من (ص).

(٣) سقطت من (ت)، و(غ)، و(ص).

(٤) في (ص): «ومجموع».

(٥) في (ك): «انتهائه».

(٦) أي: بدون انتهاء.

(٧) سقطت من (غ).

(٨) في (ت): «مدلوليها». وهو خطأ.

«أي»، ونحوها، حتى لو قال: «أيَّ وقتٍ دخلتِ الدارَ فأنتِ طالقٌ» فدخلتْ مرة بعد أخرى ـ لم يتكرر الطلاق. ولو قال: «كلما دخلتِ أو كُلَّ وقتٍ دخلتِ» فدخلتْ مرةً بعد أخرى تكرر الطلاق[1].

فإن قلت: فإذا كانت «أيٌّ» لا تدل على التكرار، وإنما تدل على أحد ما دخلت عليه لا بعينه ـ فهي والمطلق سواء، وكلٌّ منهما عمومُه على البدل، لا على الشمول، والكلام إنما هو في عموم الشمول.

قلت: المطلق والنكرة التي لا عموم فيها لا تَعَرُّض لها للأفراد، وإنما يدل المطلق على الماهية. وإنْ دلت النكرة مع ذلك على وَحْدةٍ فلا عموم فيها. فمطلق الوقت لا دلالة له[2] على فرد ولا أفراد[3]، و«وقتٌ» المُنَكَّر يَدُلُّ على واحدٍ غير معيَّنٍ ولا عام، فإرادة المُقَيِّد فيهما لا تنافي[4] اللفظَ بل تزيد عليه[5].

وهذا هو مدلول «إذا» فإنها تدل على مطلق الزمان المستقبل، ولا تنافي الحملَ على الفور؛ ولهذا اختلف الفقهاء: هل تحمل عليه، وهل تنصرف إليه بقرينة العِوَضية[6]؟

---

(١) لم ترد في (ت)، و(ص)، و(غ).

(٢) سقطت من (ت).

(٣) بل يدل على الماهية فقط.

(٤) في (غ): «لا ينافي».

(٥) يعني: إذا قيِّد مقيِّدٌ المطلق أو النكرة بقيد العموم ـ فالعموم جاء في المطلق أو النكرة من القيد الزائد، لا من ذات المطلق أو النكرة.

(٦) أي: في البيوع والمُعَوَّضات.

وأما «متى» و«أيُّ حينٍ» و«أيُّ زمانٍ» فلم يترددوا فيها، بل جعلوها صريحة[1] في جواز التراخي. وسببه ما أشرنا إليه، فإنها دالة على الأفراد، وأنَّ كلَّ واحدٍ من الوقت داخل تحت مدلولها، فإرادة بعضها دون بعض مخالف لمقتضى اللفظ. وأما ثبوت الحكم لأحدها مع ثبوته للآخر فهذا أمر زائد على التعميم اختصت به «كل»، وهذا أمرٌ معقول لا يُنْكَر، وتأمُّل الألفاظ يدل له[2]، فإنك إذا قلت: أحد الرجلين - احتمل أن [ص١/٣٩٣] تريد واحداً معيَّناً. فإذا قلت: إما هذا وإما هذا لم يحتمل ذلك، وكان صريحاً في استوائهما في الحكم، فهذا معنى العموم في أي الرجلين [ك/٢١٩]، بخلاف أحد الرجلين لا عموم فيه بل هو مطلق، فإن سميتَ هذا عمومَ بدلٍ لا عموم شمول - فلا حرج عليك، غير أنك لا تسمي حينئذ المطلق عاماً لا عموم بدل ولا عموم شمول. وحاصله أن المعاني ثلاثة:

ثبوت الحكم لكل مِنَ الأفراد حالة الجمع وحالة الانفراد.

وثبوته له[3] حالة الانفراد من غير تعرض لحالة الجمع.

وثبوته للماهية من غير تعرض للأفراد.

فالأول: العام الشمولي المدلول عليه بـ«كل» وما في معناها.

والثاني: العام البدلي المدلول عليه بأيٍّ وما في معناها.

---

(١) في (ت)، و(غ): «صالحة».

(٢) سقطت من (ت).

(٣) سقطت من (ت).

والثالث: المطلق.

وقد وضح لك بما تقدم أن ألفاظ العموم أنواع:

أحدها: كل الداخلة على نكرة، كقولنا: كل رجل. وهي نص في كل فرد، واقتضاؤها المجموع بطريق اللازم.

والثاني: مَنْ والذي يظهر أنها بالعكس تقتضي المجموع أو المسمى وإنما تقتضي الأفراد من باب اللازم، وهذا ينفع في السؤال المتقدم فيها، ويظهر أثر هذا في النفي إذا قلت[1]: لا نشتم مَنْ شتمك. فالظاهر أن المراد الحقيقة، ومعناه مخالف لمعنى: لا تشتم كل من شتمك.

والثالث: أي، وهي مثل «كل» في إفادة الأفراد لكن تفارقها في اقتضاء كلٍّ الاستغراق الشمولي، وأيٌّ لا تقتضي إلا الاستغراق البدلي. (والله أعلم)[2].

قال: (أو بقرينة في الإثبات: كالجمع المُحَلَّى بالألف واللام، والمضاف، وكذا اسم الجنس، أو النفي كالنكرة في سياقه).

هذا هو الضرب الثاني وهو ما يفيد العموم من جهة اللغة، لا من جهة وَضْعه له، بل بواسطة اقتران قرينة[3]. وهو على وجهين:

---

(١) في (ت): «إذا قلنا».

(٢) سقطت من (ت).

(٣) يعني: إفادة العموم ليست من ذات الوضع اللغوي للفظ، بل بواسطة القرائن اللغوية الأخرى، فالجمع من حيث هو لا يفيد العموم، ولكنه أفاد العموم باقترانه بالألف واللام أو بإضافته، فاللغة تقضي بإفادة الجمع العموم لا من جهة وضعه، بل من جهة اقترانه بالقرائن.

أحدهما: أن يكون في [غ١٤٣/١] الإثبات، وذلك كالجمع المُحَلَّى بالألف واللام من غير عَهْد، مثل: ﴿أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾(١). والجمع المضاف، نحو: عبيدي أحرار. وكذا المفرد إذا دخلت عليه الألف واللام أو الإضافة، وهو الذي عَبّر عنه المصنف باسم الجنس، كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾(٢)(٣)، وقوله: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾(٤)، كما سبق.

ومما يدل على أن المفرد المضاف يعم ولم نر مَنْ ذكره قولُه تعالى: ﴿وَجَاءَ فِرْعَوْنُ وَمَنْ قَبْلَهُ وَالْمُؤْتَفِكَاتُ بِالْخَاطِئَةِ * فَعَصَوْا رَسُولَ رَبِّهِمْ﴾(٥)، فإن المرادَ موسى المرسَل إلى فرعون، ومعه هارون، ولوط المرسل إلى المؤتفكات(٦).

---

(١) سورة التوبة: الآية ٣.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

(٣) فالبيع اسم جنسٍ يشمل كلَّ نوعٍ من أنواع البيع.

(٤) سورة النور: الآية ٦٣.

(٥) سورة الحاقة: الآيتان ٩، ١٠.

(٦) قرأ أبو عمرو ويعقوب والكسائي وأبان: «وجاء فرعون ومَنْ قِبَله» بكسر القاف وفتح الباء. وقرأ الباقون: «ومَنْ قَبْله» بفتح القاف وإسكان الباء. فمن كسر القاف أراد: من معه وتبعه من جنوده. ومن فتح القاف أراد: مَنْ كان قبله من الأمم الكافرة. واختار أبو حاتم وأبو عبيد القراءة الأولى؛ لقراءة ابن مسعود وأبيّ: «ومَن معه»، ولقراءة أبي موسى: «ومَنْ تِلْقاءه». وعلى هذا فما قاله الشارح ـ رحمه الله تعالى ـ بأن المراد بالرسول هو موسى وهارون ولوط عليهم الصلاة والسلام إنما يناسب القراءة الأولى، وأما على القراءة الثانية فالأقرب أن المراد برسول جميع الرسل؛ لأنه قال في الآية: ﴿وَجَاءَ فِرْعَوْنُ وَمَنْ قَبْلَهُ﴾ فمَنْ قبله شامل لجميع الأمم =

وهنا تنبيهان:

أحدهما [ص١/٣٩٤]: أن العموم فيما ذكر مُخْتَلِفٌ، فالداخل على اسم الجنس[1] يعم الأفراد، أعني كلَّ فردٍ فردٍ. والداخل على الجمع[2] يعم الجموع[3]؛ لأن الألف واللام والإضافة يعمان أفرادَ ما دخلا عليه، وقد دخلا على جمعٍ فانظر في هذا. وفائدته أنه يتعذر الاستدلال به في النفي والنهي على ثبوت الحكم لفرد؛ لأنه إنما حصل النفي أو النهي عن أفراد الجموع وليس الواحدُ جمعاً. وهذا معنى قولهم: لا يلزم من النهي عن المجموع النهيُ عن كل فرد، ولا من نفيه نفيُ كلِّ فردٍ. وهذا لا يعارض ما تقدم من أن العموم من باب الكلية، وأنَّ معناه ثبوته لكل فرد سواء أكان[4] نفياً أو نهياً أم لا؛ لأنا في حالة الجمع أثبتناه أيضاً في النفي والنهي لكل فرد مِنْ أفراد ما دخل عليه: وهي الجموع. وينبغي على مساق هذا التقرير أن تختلف الجموع[5] فتشمل جموعُ القلة: ثلاثة ثلاثة، ولا تشمل

= السابقة، فيكون المراد بقوله: ﴿فَعَصَوْا رَسُولَ رَبِّهِمْ﴾ أي: رسل ربهم، ولهذا قال ابن كثير رحمه الله تعالى في قوله تعالى: ﴿فَعَصَوْا رَسُولَ رَبِّهِمْ﴾: «وهذا جنس، أي: كلٌّ كذَّب رسول الله إليهم، كما قال تعالى: ﴿كُلٌّ كَذَّبَ الرُّسُلَ فَحَقَّ وَعِيدِ﴾ ومن كذَّب برسول فقد كذب بالجميع». تفسير ابن كثير ٤/٤١٣. وانظر: الجامع لأحكام القرآن ١٨/٢٦١، فتح القدير للشوكاني ٥/٢٨٠، زاد المسير ٨/٣٤٧.

(١) وهو لفظ مفرد كالبيع.

(٢) كالمشركين.

(٣) في (ت)، و(ص): «المجموع».

(٤) في (ت)، و(ك)، و(ص): «كان».

(٥) سقطت من (ت).

جموعُ الكثرة إلا[1]: أحد عشر أحد عشر[2].

الثاني: علمت اختيار المصنف أن المفرد المُعَرَّف بـ«أل» يعم، وهو قول أبي إسحاق الشيرازي[3]، وابن بَرْهان[4]، والجبائي[5]، والمبرِّد[6]، وصَحَّحه ابن الحاجب[7]، وهو المنقول عن الشافعي[8] ﷺ. وأما الإمام

---

(١) في (ص): «وإلا» وهو خطأ.

(٢) المعنى: أن العموم من باب الكلية سواء كان في حالة المفرد المعرَّف، أم الجمع المعرَّف، ولكنا نفسِّر الكلية في حالة المفرد المعرَّف بغير تفسيرنا لها في حالة الجمع المعرَّف: ففي حالة المفرد المعرَّف المراد عموم كل فردٍ فردٍ، وفي حالة الجمع المعرَّف المراد عموم أفراد الجموع. فالكلية في جمع القلة تكون في كل ثلاثة ثلاثة، والكلية في جمع الكثرة تكون في كل أحد عشر أحد عشر.

(٣) انظر: اللمع ص٢٦، شرح اللمع ١/٣٠٣.

(٤) انظر: الوصول إلى الأصول ١/٢١٩.

(٥) انظر: المعتمد ١/٢٢٧، المحصول ١/ق ٢/٥٩٩. وقد عزا أبو إسحاق الشيرازيّ إلى أبي عليّ الجبائيّ خلاف هذا، وأن اللفظ يُحمل على المعهود، ولا يقتضي العموم. انظر: شرح اللمع ١/٣٠٣ - ٣٠٤. ولا شك أن نقل أبي الحسين - رحمه الله - وهو معتزليّ المعتقد أثبت من نقل أبي إسحاق رحمه الله.

(٦) انظر: المقتضب ٢/١٣، المحصول ٢/ق ١/٥٩٩.

(٧) انظر: منتهى السول والأمل ص١٠٣، العضد على ابن الحاجب ٢/١٠٢.

(٨) وعن مالكٍ وأحمد رضي الله عنهما، وجمهور الأصوليين، وكافة الفقهاء، ونَصَّ عليه سيبويه. انظر: الأم ٣/٢، البحر المحيط ٤/١٣٢، شرح التنقيح ص١٧٩، إحكام الفصول ص٢٣١، تيسير التحرير ١/١٩٧ - ١٩٨، فواتح الرحموت ١/٢٦٠، العدة ٢/٥١٩، شرح الكوكب ٣/١٣٣.

وأكثر أتباعه فقالوا: لا يفيد العموم[1]. والمختار الأول.

فإن قلت: لِمَ لا قال الشافعي ﷺ بوقوع الثلاث على مَنْ حلف بالطلاق المُعَرَّف وحنِث.

قلت: هذا سؤال سأله القرافي للشيخ[2] عز الدين ابن عبد السلام وأجابه كما ذكر في «شرح المحصول»: بأن هذه[3] يمين فيراعى فيها العُرْف دون الأوضاع اللغوية[4]. قال والدي أيده الله[5] (في الأجوبة عن الأسئلة التي سألته عنها)[6]: وقد يقال في الجواب: إن الطلاقَ حقيقةٌ واحدةٌ: وهي قطع عصمة النكاح، وليس له أفراد حتى يقال إنها [ك/٢٢٠] تندرج في العموم، ولكن مراتبه مختلفة:

منها: ما يحصل به تشعيث النكاح[7] وهو الرجعي، وجَوَّز الشارع فيه أن يكون مرة بعد أخرى، والتشعيث الحاصل من الثانية أكثر من الحاصل بالأولى وإن اشتركا في جواز الرجعة.

---

(١) انظر: المحصول ١/ق ٢/٥٩٩، الحاصل ١/٥١٦، التحصيل ١/٣٥٥.

(٢) في (ص): «الشيخ».

(٣) في (ص): «هذا».

(٤) فاللغة تقتضي العموم، والعُرْف لا يقتضيه، والأيمان تُحْمل على العُرْف.

(٥) في (ص): «قال الشيخ الإمام الوالد رحمه الله». والترحُّم مِنْ فِعْل النساخ كما سبق التنبيه عليه.

(٦) سقطت من (ت).

(٧) أي: تغير النكاح ونقصه، بخلاف الطلاق البائن فإنه يرفعه. انظر: المصباح المنير ١/٣٣٧، مادة شعث.

ومنها [ت١/١٥٣]: ما يحصل به البينونة مع إمكان الرد بغير محلّل، وهو إذا كان بعوض[1].

ومنها: ما يحصل به البينونة الكبرى، وهو الثلاث.

فهذه مراتب وليس أفراداً. ولكن إذا قال: أنت طالقٌ ثلاثاً ـ فقد استوعب جملة الطلاق. فإذا لم يذكر [ص١/٣٩٥] الثلاث، ولا نواها ـ لم يُحمل إلا على أقل المراتب؛ لأن الألف واللام لا دلالة لها على قوة مرتبة أو ضعفها، فلا تُحْمَل[2] إلا على الماهية، وليست آحاد المراتب بمنزلة آحاد العموم، حتى نقول بالاستغراق[3].

وأيضاً فلو قال القائل: العتق يلزمني، أو المشي إلى مكة. ونحو ذلك، وقلنا: يجب عليه الوفاء ـ لم يلزمه إلا المسمى[4]. فكذلك هذا[5]. قال:

---

(١) هذا هو الخلع: وهو فُرْقة بعِوَض بلفظ طلاق أو خلع. والأصح عند الشافعية أن الفرقة بلفظ الخلع طلاق يُنقص العدد إن قلنا بصراحته أو نواه، وفي قول للشافعي رضي الله عنه نصَّ عليه في القديم والجديد: الفرقة بلفظ الخلع أو المفاداة إذا لم يقصد به طلاقاً فسخ لا يُنْقص عدداً، فيجوز تجديد النكاح بعد تكرره من غير حصر. أما الفرقة بلفظ الطلاق بعوض فطلاق يُنقص العدد قطعاً. انظر: نهاية المحتاج ٦/٣٨٦، ٣٩٧. وانظر: بداية المجتهد ٢/٦٩، ملتقى الأبحر ١/٢٨٠، شرح منتهى الإرادات ٣/١٠٩.

(٢) أي: الألف واللام.

(٣) يعني: لو كانت آحاد المراتب في الطلاق كآحاد العموم ـ لقلنا بأن الألف واللام للاستغراق لتشمل جميع تلك المراتب، ولكن لما كانت هذه المراتب متباينة عن بعضها ولا يمكن أن تشملها دلالة الاستغراق ـ جعلنا الألف واللام للدلالة على الماهية، فيحمل لفظ «الطلاق» على الماهية المتحققة بأقل مرتبة.

(٤) أي: الوصول إلى مكة دون المشي بالأقدام، وكذلك العتق يتحقق بأيِّ عبد كان، أعمى أو بصير أو قوي أو ضعيف، فالمقصود حصول العتق، والوصول إلى مكةً؛ لأن الألف واللام في قوله: «العتق»، أو «المشي» ليس إلا للماهية المتحققة بأي صُورة أو فرد.

(٥) أي: فكذلك الطلاق المعرَّف لا يلزمه فيه إلا مسمى الطلاق.

وهذا شيء يمكن أن يقال، والأدب مع الشيخ عز الدين الاقتصار على جوابه.

والثاني: مما يدل بواسطة اقتران قرينة: أن يكون في النفي، وذلك كالنكرة في سياقه، إما بما، أو بلن[1]، أو ليس، أو لم - فإنها تعم سواء باشرها النفيُ، نحو: ما أحدٌ قائم. أم باشر عاملَها[2]، نحو: ما قام أحد.

ومما استدل به الإمام على أن النكرة في سياق النفي تعم: أنه لو لم تكن للنفي[3] - لما كان قولُنا: «لا إله إلا الله» نفياً لدعوى من ادعى إلهاً سوى الله تعالى[4].

واعلم أن النكرة إنْ كانت صادقةً على القليل والكثير كشيء[5]، أو واقعةً بعد «لا» العاملة عمل إنَّ، أعني «لا» التي لنفي الجنس، مثل: لا رجلَ في الدار. ببناء «رجل» على الفتح. أو داخلاً عليها «مِنْ»[6]، مِثْل:

---

(١) في (ت)، و(غ)، و(ك): «لن».

(٢) يعني: أم باشر النفيُ عاملَ النكرة وهو فِعْلُها.

(٣) يعني: لو لم تكن النكرة عامة للنفي، أي: لأجله وبسببه. وفي (ص)، و(ك): «لو لم يكن للنفي». فيكون تقدير الكلام: لو لم يكن العموم للنفي. أي: لأجل النفي وبسببه. وفي (ت)، و(غ): «لو لم يكن». (بدون تنقيط)، فرجَّحت أن تكون تاءً لأنها أوضح للمعنى.

(٤) انظر: المحصول ١/ق٢/٥٦٤.

(٥) سقطت من (ص).

(٦) يعني: أو داخلاً على النكرة حرف مِنْ.

ما جاءني مِنْ رجل - فإن كونها[1] للعموم من الواضحات، لكن هل استفيد العموم في قولك: «ما جاءني مِنْ رجل» من لفظة مِنْ[2]، أو كان مستفاداً من النفي قبل دخولها، ودخلت هي لتأكيده؟.

الحق الثاني، وهو ما قرره والدي أيده الله عير مرة، ولهذا قال الشيخ جمال الدين بن مالك: «وتُزاد لتنصيص العموم بعد نفي أو شِبْهه»[3]. وأراد بتنصيص العموم تقويته، كما ذكرناه، وإنْ كان هو حاصلاً قبلها.

وقد اعترض عليه شيخنا أبو حيان فقال: «تقسيمُ المصنفِ وغيرِه «مِنْ» هذه الزائدة إلى أنها تكون لاستغراق الجنس، (ولتأكيد استغراق الجنس[4])[5] - ليس هو[6] مذهب سيبويه رحمه الله، بل قولك: ما جاءني مِنْ أحد، وما جاءني مِنْ رجل. «مِنْ» في الموضعين لتأكيد استغراق الجنس[7]، وهذا هو الصحيح». انتهى.

---

(١) هذا هو جواب الشرط في قوله: إن كانت صادقة... إلخ.

(٢) سقطت من(ص).

(٣) عبارة ابن مالك رحمه الله تعالى كما في «التسهيل»: «وتزاد لتنصيص العموم، أو لمجرد التوكيد، بعد نفي أو شبهه». قال ابن عقيل في شرح «أو شبهه»: «وهو النهي والاستفهام، وإنما يحفظ ذلك مع هل، ومنه: ﴿فَهَلْ لَّنَا مِن شُفَعَاءَ﴾، ولو قلت: كيف تكرم من رجلٍ أتاك؟ لم يجز». انظر: المساعد على تسهيل الفوائد ٢/٢٤٩، ٢٥٠.

(٤) أي: أن مذهب ابن مالك - كما يقول أبو حيان - أنَّ «مِنْ» تأتي لاستغراق الجنس، ولتأكيد استغراق الجنس.

(٥) سقطت من (ت).

(٦) سقطت من (ت).

(٧) يعني: ليست هي للاستغراق، بل لتأكيد الاستغراق فقط.

وتنصيص العموم[1]، فَفَهِم كلامَ ابنِ مالكٍ على خلاف ما أراد، ثم اعترض عليه، والحق ما ذكرناه، وأن العموم قبل دخول «مِنْ» ظاهرٌ لا نَصٌّ [غ١/١٤٤] واحتمالُه للخصوص احتمالٌ كبير وإنْ كان مرجوحاً، وبعد دخول «مِنْ» العمومُ نصٌّ، واحتمال [ص١/٣٩٦] الخصوص ضعيفٌ جداً، بحيث لا يكاد يوجد في كلام العرب، ولا ينبغي أن يكون في ذلك خلاف، بل يُنَزَّل اختلاف كلام العلماء على هذا التنزيل الذي ذكرناه، وأنه متى قلتَ: ما جاءني رجلٌ ـ أفاد الاستغراق مع جواز إرادة الوَحْدة جوازاً غير مُنكر[2].

وإذا قلتَ: ما جاءني مِنْ رجل ـ كان الاستغراق نصّاً، وإرادةُ الخصوصِ مستنكرةً.

وإذا قلت: ما جاءني أحد ـ كان نصاً أيضاً[3] في العموم؛ لأن «أحداً» لا تدخل (إلا في النفي)[4] إلا إذ كانت همزتها مبدلة مِنْ واو، فإنها تدخل في الإثبات، فلذلك تحتمل الخصوص أيضاً[5]، فإذا دخلت

---

(١) يعني: ورود العموم غير تنصيص العموم، فالعموم محتمل للتخصيص، فإذا نُصَّ على العموم فلا يكون هناك احتمال للتخصيص.

(٢) أي: يجوز أن يراد بالعموم الواحدُ من غير نكير.

(٣) سقطت من (ص).

(٤) سقطت من (ت).

(٥) قال في المصباح المنير ٢/٣٢٥: وأحد أصله وحد فأبدلت الواو همزة...، ويكون أحد مرادفاً لواحد في موضعين سماعاً، أحدهما وصف اسم الباري تعالى، فيقال: هو =

عليه[1] «مِنْ» كقوله تعالى: ﴿فَمَا مِنْكُمْ مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾[2] ـ لم يبق لاحتمال الخصوص وجه[3].

وقد تمسك القرافي في أنَّ: «ما جاءني رجل» لا يفيد العموم ـ بقول

= الواحد، وهو الأحد، لاختصاصه بالأحدية، فلا يُشْرِكه فيها غيره، ولهذا لا ينعت به (أي: بأحد) غير الله تعالى، فلا يقال: رجل أحد، ولا درهم أحد، ونحو ذلك. والموضع الثاني: أسماء العدد، للغلبة وكثرة الاستعمال، فيقال: أحد وعشرون، وواحد وعشرون. وفي غير هذين يقع الفرق بينهما في الاستعمال، بأن الأحد لنفي ما يذكر معه، فلا يُسْتعمل إلا في الجحد، لما فيه من العموم، نحو: ما قام أحد. أو مضافاً نحو: ما قام أحد الثلاثة. والواحد اسم لمفتتح العدد كما تقدم، ويستعمل في الإثبات مضافاً وغير مضاف، فيقال: جاءني واحد من القوم.اهـ. وفي لسان العرب ٣/٤٤٨: الفرق بين الواحد والأحد أن الأحد شيء بني لنفي ما يذكر معه من العدد، والواحد اسم لمفتتح العدد، وأحد يصلح في الكلام في موضع الجحود، وواحد في موضع الإثبات. يقال: ما أتاني منهم أحد، فمعناه لا واحد أتاني ولا اثنان، وإذا قلت: جاءني منهم واحد، فمعناه أنه لم يأتني منهم اثنان. فهذا حدُّ الأحد ما لم يُضف، فإذا أضيف قرب من معنى الواحد، وذلك أنك تقول: قال أحد الثلاثة كذا وكذا، وأنت تريد واحداً من الثلاثة... الأصمعي: تقول العرب: ما جاءني من أحد، ولا تقول: قد جاءني من أحد. ولا يقال إذا قيل لك ما يقول ذلك أحد: بلى يقول ذلك أحد. اهـ.

(١) لو قال عليها ـ لكان أحسن؛ ليوافق التأنيث السابق في كلامه.

(٢) سورة الحاقة: الآية ٤٧. (في (ت)، و(ص)، و(غ): «ما منكم»).

(٣) المعنى: أن «أحداً» لا تدخل إلا في النفي، فلذلك لا تحتاج إلى «مِنْ» للتنصيص على الاستغراق، هذا إذا كانت همزة أحد أصلية، أما إذا كانت همزتها غير أصلية بل مبدلة مِنْ واو ـ فإنها تدخل في الإثبات، وعلى هذا فهي تحتمل الخصوص، فتحتاج هنا إلى «مِنْ» للتنصيص على الاستغراق.

الزمخشري في قوله تعالى: ﴿مَا لَكُمْ مِّنْ إِلَـٰهٍ غَيْرُهُ﴾[1]: إنما استفيد العموم من لفظة[2] «مِنْ»، ولو قال: ما لكم إلهٌ غيره ـ لم يعم، مع أن لفظة «إله» نكرة، وقد حَكَم بأنه لا يعم. وكذلك قوله: ﴿وَمَا تَأْتِيهِمْ مِّنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ﴾[3] قال: إنما استفيد العموم مِنْ لفظة[4] «مِنْ».

وقال: إن لفظة[5] «مِنْ» تارة[6] تكون لإرادة العموم نحو ما تقدم [ك/٢٢١] وتارة تؤكد العموم كقولك: ما جاءني من أحد[7].

وهذا الذي قاله الزمخشري يمكن تأويله على أنها أربع مراتب، كما أشرنا إليه: أدناها في إفادة العموم: ما جاءني رجل؛ لعدم دخول «مِنْ»؛ ولعدم اختصاص رجل بالنفي. وأعلاها: ما جاءني مِنْ دَيَّار؛ لانتفاء الأمرين[8]. والمرتبة المتوسطة: ما جاءني مِنْ رجل. وما جاءني أحد. كما أشرنا إليه من قبل. فإن أراد الزمخشري ذلك[9] صَحَّ كلامه، وإلا فهو ممنوع؛ لأن مِثْلَ قوله تعالى: ﴿لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا﴾[10]، وقوله:

---

(١) سورة المؤمنون: الآيتان ٢٣، ٣٢.

(٢) في (غ)، و(ك): «لفظ».

(٣) سورة الأنعام: الآية ٤. سورة يس: الآية ٤٦. (وفي النسخ: «ما تأتيهم... »).

(٤) في (غ)، و(ك): «لفظ».

(٥) في (غ)، و(ك): «لفظ».

(٦) سقطت من (ص).

(٧) انظر: نفائس الأصول ٤/١٧٩٧، ١٧٩٨.

(٨) وهما: عدمُ دخول «مِنْ»، وعدم الاختصاص بالنفي. فدخول «مِن»، واختصاص «ديَّار» بالنفي جعل العموم قطعياً.

(٩) وهو أن مِنْ لتأكيد العموم، وجعله نصاً.

(١٠) سورة البقرة: الآيات ٤٨، ١٢٣.

﴿لاَ يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ﴾[1]، ونظائرهما - مما لا شك في إفادته العموم، وليس فيه «مِنْ» ولا لفظ مختصٌّ بالنفي. وأيضاً فإن النكرة تدل على الماهية، ولا دلالة لها على قيد الوحدة[2] وإنْ كانت محتملةً له، والأصل عدمه، فدخول النفي عليها ينفي معناها بطريق الأصالة وهو مطلق الماهية[3]، ويلزم منه العموم. وأما احتمال قيد الوحدة فهو سائغ[4] ولكنه خلاف الأصل والظاهر، فلا يُجْعَل هو الأصل في الدلالة ولا مساوياً لما هو الأصل. وإذا تُؤمِّل كلامُ العرب حصل القطع بذلك [ص١/٣٩٧]، ولم يثبت في هذه المسألة خلافٌ. ومَنِ ادعى فيها خلافاً يحتاج إلى بيانٍ وَرَدٍّ؛ لما قلناه.

ومع كون «مِنْ» هذه تفيد نصيةَ العموم، أو تأكيدَه، هي محتملة لأَنْ تكون للتبعيض، أو لابتداء الغاية. وقال ابن مالك: إن في كلام سيبويه إشارةً إلى أنها للتبعيض. وهو كما قال؛ لأن سيبويه قال بعد تمثيله بـ «ما أتاني من رجل»: أُدخلت «مِنْ» لأن هذا موضعَ تبعيضٍ، فأراد أنه لم يأت بعض الرجال[5].

وقال شيخنا أبو حيان: إن هذا غير مرضي من ابن مالك؛ لأنه يلزم منه أن تكون ألفاظ العموم للتبعيض، وإنما المقصودُ بزيادة «مِنْ» في[6]

---

(١) سورة سبأ: الآية ٣.

(٢) أي: لا دلالة لها على فردٍ واحد معين.

(٣) فالمقصود بنفي النكرة هو نفي الماهية، وإنْ كان نَفْيُ الوَحْدةِ مُحْتَملاً لكن نفيه خلاف الأصل؛ لأن الأصلَ هو نفي الماهية.

(٤) في (ت)، و(ص)، و(ك): «شائع». والمعنى: أنه مشتهر بذلك.

(٥) انظر: كتاب سيبويه ٤/٢٢٥.

(٦) سقطت من (ت).

نحو: ما أتاني من رجل - جَعْلُ المجرور بها نصاً في[1] العموم. وإنما تكون للتبعيض فيما إذا لم يُقْصَد عمومٌ، وحَسُن في موضعها بعض، نحو: مِنَ الناسِ[2] مَنْ يقول.

وهذا [ت/١٥٤] الذي قاله شيخنا (غير مَرْضي، والحق ما قاله ابن مالك، وقد وافق شيخنا)[3] في آخر كلامه على جواز إرادة ذلك، وعَجَبٌ قوله: إنه يلزم أن تكون ألفاظ العموم للتبعيض، وإنما حمله على ذلك توهمه أن أصل العموم مستفاد من لفظة[4] «مِنْ»، وقد بيّنّا خلافه فيما تقدم[5]. والله أعلم.

فائدتان:

الأولى: صَرَّح إمام الحرمين بأن النكرة في سياق الشرط تعم في قول القائل: مَنْ يأتني بمال أُجَازِه. فلا يختص هذا بمال[6]. هذا كلامه، ومراده العمومُ البدلي لا الشمولي، وهو صحيح.

الثانية: اختلف[7] في أن النكرة في سياق النفي هل عمت لذاتها[8]،

---

(١) في (ت): «على».

(٢) أي: بعض الناس. فلا يراد بالناس العموم، ويحسن وضع بعض مكان مِنْ.

(٣) سقطت من (ت).

(٤) في (ت): «لفظ».

(٥) يعني: فإذا دلّت «مِنْ» على التبعيض لا يؤثّر هذا؛ لأن العموم مستفادٌ مِنْ غيرها.

(٦) انظر: البرهان ١/٣٣٧، وعبارته: فلا يختص هذا بمال مخصوص.

(٧) في (ت)، و(غ): «اختلفوا».

(٨) يعني: هل عمومها بالدلالة الوضعية، وهي دلالة المطابقة، بمعنى أن اللفظ وضع =

أو لنفي المشترك منها[1]؟ والثاني هو قول الحنفية[2]، واختاره والدي أيَّده الله، فلم يحصل العمومُ عندهم إلا لأن حرف النفي اقتضى نَفْيَ الماهية الكلية، ونفي الأعم يلزم منه نفي الأخص[3]، فحصلت السالبة الكلية[4] بطريق اللزوم، لا لأن اللفظ موضوع في اللغة للسالبة الكلية. (وظاهر)[5]، كلام غيرهم من الشافعية الأول: وهو أن اللفظ وُضِع لسلب كلِ فردٍ من أفراد الكلية، وأن سلب الكلي[6] حصل بطريق اللزوم؛ لنفي الكلية، عكس تلك المقالة، فإنه يلزم مِنْ نفي كلِ فرد نفيُ الكلي، ومِنْ نفيِ الكلي نفيُ كل فرد، فهما متلازمان. وهذا المذهب هو الظاهر عند القرافي[7].

= لسلب كل فردٍ من الأفراد بالمطابقة، كما سبق بيانه من أن الحكم في العام على كل فردٍ مطابقة. انظر: شرح المحلي على الجمع ٤١٣/١، شرح الكوكب ١٣٧/٣.

(١) المعنى: هل العموم في النكرة مستفاد من ذاتها، أو مستفاد من نَفْي القدر المشترك منها. فمثلاً: لا رجلَ في الدار. هل العموم مستفاد من نفي لفظ «رجل»، أو من نفي «الرجولية» التي هي القدر المشترك بين أفراد الرجال.

(٢) انظر: فواتح الرحموت ٢٦١/١، أصول السرخسي ١٦٠/١.

(٣) أي: نفي الأعم الذي هو القدر المشترك، يلزم منه نفي الأخص الذي هو الأفراد.

(٤) وهي نفي جميع الأفراد.

(٥) سقطت من (ت).

(٦) وهو سلب القدر المشترك، وهي الماهية الكلية.

(٧) قال رحمه الله تعالى في نفائس الأصول ١٨٠٢/٤: والظاهر أن اللفظ موضوع للسالبة الكلية، لا لسلب الكلي؛ لأنه المتبادر إلى الفهم في موارد الاستعمال. ويرد عليهم (أي: على الحنفية) أن الاستثناء يدخل عليها، فعلى رأيهم: لا يكون مِنْ مسمى اللفظ؛ لأن الكلي لا يخرج منه فرد، فيكون مُقْطَعاً من لازم اللفظ. وعلى رأينا: يكون من الأفراد التي هي مدلول اللفظ، والأصل في الاستثناء أن يكون نفس =

وينبني[1] على الخلافِ التخصيصُ بالنية. فإن قلنا بقول الحنفية مِنْ أنه نفي للكلي - فلا يؤثر[2]، حتى لو قال: لا أكلتُ. ونَوَى مُعَيَّناً [ص١/٣٩٨] لا يُسمع[3]. وإنْ قلنا بالقول الآخر مِنْ أنه نفي للكلية - فيؤثر تخصيصُ بعضِ الأفراد بالنية.

قال: (أو عرفاً، مثل: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾[4] فإنه يوجب حرمة جميع الاستمتاعات).

هذا هو القسم الثاني: وهو ما يفيد العموم [غ١/١٤٥] من جهة العرف، مثل قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ فإن أهل العرف نقلوا تحريم العين[5] إلى تحريم جميع الاستمتاعات المقصودة من النساء، فتفيد حرمة جميع الاستمتاعات من الوطء ومقدماته. ومنهم من يقول: المقصود في هذه الآية تحريم [ك/٢٢٢] الوطء خاصة. ومنهم من يدعي إجمالها كما ستعرفه في باب المجمل والمبين؛ لأن المصنف ذكر هناك قوله تعالى:

= المدلول.اهـ. وقد اختار الشارح رحمه الله تعالى في «جمع الجوامع» رأي الشافعية وكذا الزركشي. انظر: شرح المحلي على الجمع ١/٤١٣، البحر المحيط ٤/١٥٥.

(١) في (ت): «ويبنى».

(٢) أي: فلا يؤثر التخصيص بالنية.

(٣) لأنه نَفْيٌ لماهية الأكل، فنية فردٍ معيَّنٍ من الأكل لا تصلح مخصِّصاً؛ لأن الماهية غير الأفراد، وهو وإن كان يلزم من نفي الماهية نفيُ الأفراد، إلا أن الأفراد شيء خارج عن الماهية، والتخصيص إنما يكون لشيء داخل الماهية.

(٤) سورة النساء: الآية ٢٣.

(٥) أي: تحريم الذات المقتضي لتحريم النظر، وتحريم التعامل، وكل ما له تعلق بالذات.

﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ فإنا حملناه على الأكل للعرف، والخلاف في هذه الآية هو الذي في تلك. قال: «أو عقلاً كترتيب الحكم على الوصف» هذا هو القسم الثالث وهو ما يدل عليه بالعقل وهو ثلاثة:

أولها: وعليه اقتصر في الكتاب ترتيب الحكم على الوصف؛ فإن ترتيبه يشعر بكونه علة له، وذلك يفيد العموم بالعقل، على معنى أنه كلما وجدت العلة وجد المعلول، وكلما انتفت انتفى. فهذا القسم إنما دلّ بالعقل ولم يدل باللغة ولا بالعرف، أما العرف فواضح، وأما اللغة فلأنه لو دلَّ بها لكان إما بالمنطوق أو المفهوم، وانتفاء المفهوم ظاهر، ولا يدل بالمنطوق؛ لأن تعليق الشيء بالوصف لا يدل على التكرار لفظاً.

والثاني: ما يُذْكر جواباً عن سؤالِ سائلٍ، كما إذا سُئل النبي ﷺ عمن أفطر؟ فقال: «عليه الكفارة» فيعلم أنه يعم كلَّ مفطر.

والثالث: مفهوم المخالفة عند القائلين به[1]، كقوله ﷺ: «مَطْلُ الغني ظلمٌ»، فإنه بمفهومه[2] يدل على أن مَطْلَ غير الغني لا يكون ظلماً[3].

وأما مفهوم الموافقة فداخلٌ في القسم الأول[4]؛ إذِ الحكم إنما ثبت فيه بطريق الأَوْلى؛ لأجل أن العلة فيه أولى. أو لكونه[5] مساوياً؛ لأجل أن

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) أي: بمفهومه العقلي، فهذا الفهم بالعقل لا باللغة.

(٣) والعموم جاء من قوله: مطل غير الغني، فإن «مطلَ» نكرةٌ مضافة إلى معرفة وهي تعم. وكذلك من النكرة في سياق النفي في قوله: لا يكون ظلماً.

(٤) وهو ترتيب الحكم على الوصف.

(٥) أي: لكون الحكم في مفهوم الموافقة.

العلة اقتضت ذلك، فكان من جملة أصناف القسم الأول.

قال: (ومعيار العموم جواز الاستثناء، (فإنه يُخْرِج ما يجب اندراجه لولاه، وإلا لجاز من الجمع المنكَّر. قيل: لو تناوله لامتنع الاستثناء) لكونه نقضاً. قلنا: [(1)] منقوض بالاستثناء[(2)] من العدد).

ذهب قومٌ - وهم الملقَّبون بأرباب الخصوص [ص١/٣٩٩] - إلى أنه ليس للعموم صيغةٌ تخصه، وأنَّ ما سبق ذِكْره من الصيغ موضوع في الخصوص، وهو أقل الجمع إما اثنان أو ثلاثة على الخلاف فيه[(3)]، واستعمل في العموم مجازاً[(4)].

وذهب الشافعي وسائر المحققين إلى أنَّ له صيغاً مخصوصة به بالوضع، ويستعمل مجازاً في الخصوص[(5)].

وذهب آخرون إلى الوقف. ونقله القاضي في «مختصر التقريب» عن

---

(١) سقطت من (غ).

(٢) سقطت من (ت)، و(غ)، و(ك).

(٣) هذا بالنسبة لصيغة الجمع، وأما غيره فهي حقيقة في الواحد عندهم. انظر: شرح المحلي على الجمع ١/٤١٠، البحر المحيط ٤/٢٣، ٢٤، كشف الأسرار ١/٢٩٩.

(٤) أي: واستعمل صيغ الخصوص في العموم مجازاً.

(٥) هذا هو مذهب الجمهور من الأئمة الأربعة وجمهور أصحابهم، والظاهرية، وعامة المتكلمين ويسمون أرباب العموم. انظر: شرح الكوكب ٣/١٠٨، نهاية الوصول ٤/١٢٦٣، البحر المحيط ٤/٢٣، فواتح الرحموت ١/٢٦٠، تيسير التحرير ١/٢٢٩، مختصر ابن الحاجب مع العضد ٢/١٠٢، بيان المختصر ٢/١١١، المعتمد ١/١٩٤، الإحكام لابن حزم ١/٣٦١، تفسير النصوص ٢/١٩.

الشيخ، ومعظم المحققين[1]، وذهب إليه. قال: «وحقيقة ذلك أنهم قالوا: سبرنا اللغة ووَضْعها فلم نجد في وَضْع اللغة صيغةً دالة على العموم، سواء أوردت[2] مطلقة أو مقيدة بضروبٍ من التأكيد»[3].

وللواقفية مذهب آخر وهو دعوى الاشتراك، ونُقِل عن الشيخ أيضاً، وعليه الأكثرون من الواقفية.

ومنهم مَنْ فَصَّل بين الأخبار، والوعد والوعيد، والأمر والنهي، فقال: بالوقف في الأخبار، والوعد والوعيد، دون الأمر والنهي.

هذه مذاهب خمسة. وحكى القاضي في «مختصر التقريب» سادساً: وهو تسليم العموم حالة التقييد بضروب من التأكيد[4]، فلفظ «الناس» مثلاً إذا قلنا: إنه لا يعم حالةَ الإطلاق - فنسلم[5] أنه عام في مثل قول القائل: الناس أجمعون، عن آخرهم، صغيرهم وكبيرهم، لا يشذ منهم أحد[6]، إلى غير ذلك. قال القاضي: والمحققون من الواقفية يقولون: وإنْ قُيِّدت بهذه القيود فليست موضوعةً للاستغراق في اللغة، ولكن قد يُعرف

---

(١) عبارة القاضي كما في التلخيص ٢/١٩: «وذهب شيخنا ﷺ في معظم المحققين من أصحابه إلى التوقف».

(٢) في (ت)، و(ص): «وردت».

(٣) انظر: التلخيص ٢/١٩.

(٤) في (ص): «التقييد». وهو خطأ.

(٥) في (ت): «فيسلم».

(٦) هذه أربع تأكيدات، ففي مثل هذه الحالة يصح أن يراد بالناس العموم، عند أصحاب هذا القول.

عمومها بقرائن الأحوال المقترنة بالمقال، وهي مما لا[1] تنحصر[2] بالعبارة، كما يُعْرف بالقرائن وَجَلُ الوَجِل، وإنْ كانت القرائن لا توجب معرفتها، ولكن أجرى الله العادة بخلق العلم الضروري عندها[3][4].

وسابعاً عن بعض الواقفية: أن الخبرَ إذا انطوى على وعيد العصاة من أهل الملة لزم التوقف فيه، ولا يتوقف في غيره[5].

وثامناً: وهو التوقف في الوعيد دون الوعد. قال: وفُرِّق بينهما بما يليق بالشطح والترهات دون الحقائق[6].

وتاسعاً عن بعض المنتمين إلى الواقفية: وهو أن الأخبار إذا وردت ومَخْرَجُها مخرج العموم عند القائلين به، وَسَمِعها السامع وكانت وعداً أو وعيداً، ولم يَسْمع مِنْ آي الكتاب[ت١/١٥٥] وسنن [ك/٣/٢٢٢] الرسول ﷺ ومواقع أدلة السمع شيئاً ـ فَيَعْلم أن المراد [ص١/٤٠٠] بها العموم. وإن كان قد سمع قبل اتصالها به أدلةَ الشرع، وعلم انقسامها للخصوص والعموم ـ فلا يَعْلم حينئذٍ العمومَ في الأخبار الذي[7] اتصلت

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) في (غ): «ينحصر».

(٣) انظر: التلخيص ٢/١٩، ٢٠.

(٤) أي: القرائن لا توجب معرفة العموم بذاتها، يعني: ليست دلالة القرائن دلالة عقلية لازمة، بل هي دلالة عادية تجرى بخلق الله تعالى للعلم الضروري عندها.

(٥) أي: في غير وعيد العصاة من الأخبار.

(٦) انظر: التلخيص ٢/٢١.

(٧) الذي: فاعل لقوله: «فلا يَعْلم». وفي «التلخيص» عَدَّل المحقِّق «الذي» بـ«التي» ظاناً أنها الصواب، والصواب هو «الذي»؛ لأنها فاعل يعود إلى السامع. انظر: التلخيص ٢/٢٢.

به. قال[١]: واعلم أنَّ هذه الفئة بالنسبة إلى القائلين بالعموم أولى منهم بالنسبة إلى الواقفية[٢][٣].

هذا ما حكاه القاضي في هذا الكتاب، ثم أطنب في الاستدلال على مذهبه، والردِّ على خصومه[٤].

وهذه المذاهب التي حكاها ذكرها[٥] غيرُه، وإنما أردت سَرْدَها من كلام القاضي. واعلم أن هذا الكتاب قد أكثرنا النقل عنه[٦] في هذا الشرح، وهو كتاب «التلخيص» لإمام الحرمين (اختصره من كتاب «التقريب والإرشاد» للقاضي، فلذلك أعزو[٧] النقلَ تارة إلى «التلخيص» لإمام الحرمين)[٨]، وذلك حيث يظهر لي أن الكلام من إمام الحرمين، فإنه زاد مِنْ قِبَلِ نفسه أشياءَ على طريقة المتقدمين في الاختصار [غ١/١٤٦] وتارة أعزوه[٩] إلى «مختصر التقريب» وهو حيث لا يظهر لي

---

(١) سقطت من (غ).

(٢) أي: هذه الفرقة أقرب إلى القائلين بالعمومِ من قربها إلى فرقة الواقفية، فَعَدُّهم في فرقة الواقفية بعيد.

(٣) انظر: التلخيص ٢/٢٢.

(٤) انظر: التلخيص ٢/١٨ - ٣٩.

(٥) سقطت من (ت).

(٦) سقطت من (ت).

(٧) في (غ)، و(ك): «أعزي».

(٨) سقطت من (ت).

(٩) في (ت)، و(ك): «أعزيه». وفي المصباح ٢/٥٧: «عزوته إلى أبيه أعزوه: نسبته إليه، وعزيته أعزيه: لغة».

ذلك[1]. والذي أقوله ليستفاد: إني على كثرة مطالعتي في الكتب الأصولية للمتقدمين والمتأخرين، وتنقيبي عنها، على ثقةٍ بأني لم أرَ كتاباً أجلَّ من هذا «التلخيص» لا لمتقدم ولا لمتأخر، ومَنْ طالعه مع نظره إلى ما عداه من المصنفات عَلِم قَدْرَ هذا الكتاب[2].

وفي المسألة قول عاشر: حكاه المازري في «شرح البرهان» فقال: أشار بعض المتأخرين في بعض ألفاظه إلى طريقة مُسْتَغْرَبة لا يكاد يُصغي إليها أحد من أهل هذه الصناعة، فقال: إن لفظة «المؤمنين» و«الكافرين» حيث ما وقعت في الشرع أفادت العموم، ويمكن أن يكون هذا من احتكام[3] الشرع (في بعض الألفاظ اللغوية)[4]، كاحتكامه في لفظة: الصلاة، والحج، والصوم.

وهنا تنبيهان:

أحدهما: أنَّ الواقفية وإنْ قالت: لم يوضع اللفظ لخصوصٍ ولا عموم، قالت: بأنا نعلم أن أقل الجمع لابد منه ليجوز إطلاقه. قال إمام الحرمين: ومما زلَّ الناقلون فيه أنهم نقلوا عن أبي الحسن ومتبعيه: أن الصيغة وإنْ

---

(١) هذا يدل ـ والله أعلم ـ على أن كتاب «التقريب والإرشاد» ليس موجوداً عند الشارح، وإلا لأمكنه أن يميز بين كلام القاضي وإمام الحرمين رحمهما الله تعالى.

(٢) انظر واعجب لسعة الاطلاع مع الفهم والتدقيق لشاب في سن الرابعة والعشرين من عمره، يبلغ هذا المبلغ وهو في هذا السن، فلله دره، ومَنْ قرأ بقية مصنفاته ازداد عجبه، وحسبك «الطبقات الكبرى».

(٣) في (ت): «أحكام».

(٤) في (ت): «في الأحكام اللغوية».

تَقيَّدت بالقرائن فإنها لا تُشْعر بالجمع، بل تبقى على التردد. قال: وهذا وإنْ صَحَّ النقل فيه ـ فهو مخصوص عندي بالتوابع المؤكِّدة لمعنى الجمع، كقول القائل: رأيت القوم أجمعين أكتعين أبصعين. فأما ألفاظٌ صريحة تُفْرض مقيدة فلا يُظَنُّ بذي عقلٍ أنه يتوقف فيها[1][2].

الثاني: قال[3] إمام الحرمين: لا يُنكِر [ص١/١٠٤] أحدٌ من الواقفية إمكان التعبير عن معنى الجمع بترديد ألفاظ مشعرة به[4]، كقول القائل: رأيت القوم واحداً واحداً لم يَفُتْني منهم أحد. وإنما كرر هذه الألفاظ قَطْعاً لوهم مَنْ يحسبه خصوصاً إلى غير ذلك. قال: وإنما أنكر الواقفيةُ لفظةً واحدةً مُشْعِرةً بمعنى الجمع[5]. انتهى. وقد علمتَ فيما[6] تقدم من كلامه في «التلخيص» أن الذي ادعى فيه الوفاق[7] محلُّ خلاف. ولا يُتَوهم أنَّ

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) المعنى: أن هذا النقل الذي نُقِل عن أبي الحسن رحمه الله تعالى إنْ صَحَّ فهو مخصوص عند إمام الحرمين رحمه الله تعالى بالتوابع المؤكدة، فالمؤكِّدات هي التي فيها تردد عند أبي الحسن هل تدل على العموم أو لا؟ أما الألفاظ المتبوعة المقيدة بالقرائن كلفظ القوم في قوله: رأيت القوم أجمعين... إلخ فهو عام عنده بلا تردد.
انظر: البرهان ١/٣٢١.

(٣) سقطت من (ت).

(٤) سقطت من (ت).

(٥) انظر: البرهان ١/٣٢٠.

(٦) في (غ): «مما».

(٧) أي: هنا في «البرهان» بأن لفظ العموم المقيَّد بالقيود المؤكَّدة، أو ترديد ألفاظ مشعرة بالعموم، لا خلاف في أنها تفيد العموم بذاتها.

مراده بـ«الجمع» القَدْرُ المخصوص: الذي هو ثلاثة أو اثنان، إنما مراده به[1] العموم، يدل عليه قولُه: إنما كرر هذه الألفاظ قطعاً[2] لوهم من يحسبه خصوصاً. وقَوْلُه[3]: رأيت القوم واحداً واحداً لم يفتني منهم أحد.

وقد أطلنا في حكاية المذاهب، فلنعد إلى الشرح، فنقول: الذي ذهب إليه المصنف ـ تبعاً للإمام ـ مذهبُ الشافعي[4][5]، وهو المختار. ونقله القاضي عبد الوهاب في «الملخص» عن الفقهاء بأسرهم[6]، والآمدي قال: المختار إنما هو صحة الاحتجاج بهذه الألفاظ في الخصوص؛ لكونه مراداً من اللفظ يقيناً: سواء أريد به الكل أو البعض، والوقفُ فيما زاد على ذلك[7]. هذا كلامه، وهو قريب من مذهب الواقفية، إلا أنه لم يصرِّح بأنه متردد في أن العموم: هل له صيغة، أو هل الصيغة مشتركة؟ وإنما ذَكَر الاحتجاج فقط. وابن الحاجب لم يتابعه على هذا، بل اختار مذهب الشافعي رضي الله عنه[8].

واستدل المصنف عليه بوجهين:

---

(١) سقطت من (ت)، و(ص).

(٢) سقطت من (ت).

(٣) معطوف على لفظ «قوله». في جملة: يدل عليه قولُه.

(٤) قوله: «مذهب الشافعي» بدل من اسم الموصول في قوله: الذي ذهب إليه.

(٥) انظر: المحصول ١/ق٢/٥٢٣.

(٦) انظر: البحر المحيط ٤/٢٤.

(٧) انظر: الإحكام ٢/٢٠١.

(٨) انظر: بيان المختصر ٢/١١١، العضد مع ابن الحاجب ٢/١٠٢.

أحدهما: أنه لو لم تكن هذه الصيغ للعموم[1] ـ لما جاز دخول الاستثناء[2]. لكنه يجوز أن يستثني منها ما [ك/٢٩٤] يَشَاء من الأفراد[3] بالاتفاق، فدل على أنها للعموم[4].

وبيان الملازمة[5]: أن الاستثناء إخراج ما لولاه لوجب دخوله في المستثنى منه. فلزم أن تكون كل الأفراد واجبة الاندراج[6]، ولا معنى للعموم إلا ذلك.

وإنما قلنا: لولا الاستثناء لوجب اندراج المستثنى في المستثنى منه؛ لأن الاندراج جائز بالاتفاق، فلو لم يكن واجباً أيضاً[7] ـ لكان يجوز الاستثناء من الجمع المنكَّر، لاشتراكهما[8] في إمكان[9] اندراج كل فرد من أفرادهما تحته[10]، فنقول: جاء رجال إلا زيداً. وقد نَصَّ النحاة على منعه.

---

(١) هذا مقدم.

(٢) هذا تالي. ومجموع المقدم والتالي هي المقدِّمة الكبرى.

(٣) هذا نقيض التالي. وهي المقدمة الصغرى.

(٤) هذا نقيض المقدم، وهي النتيجة المطلوبة. وهذا القياس هو القياس الاستثنائي عند المناطقة.

انظر: حاشية الباجوري على السلم ص٧٩، إيضاح المبهم ص١٦.

(٥) أي: بين المقدم والتالي.

(٦) لجواز استثناء أي فردٍ من الأفراد.

(٧) أي: فلو لم يكن اندراج المستثنى في المستثنى منه واجباً، كما هو جائز بالاتفاق.

(٨) أي: لاشتراك صيغ العموم والجمع المنكَّر.

(٩) أي: في جواز.

(١٠) أي: تحت الجمع المعرَّف، أو تحت الجمع المنكَّر.

وأجاب: بأن ما ذكرتموه منقوض بالاستثناء من العدد فإنه [ص١/٢٠٤] يجوز[(١)]. وهذا الجواب أولاً ضعيف؛ لأن للخصم أن يمنع صحة الاستثناء من العدد كما هو أحد المذاهب للنحاة وصححه ابن عصفور.

وثانياً: لا يُحتاج إليه؛ لأنه لم يَدَّعِ وجوب الاندراج مع كونه مستثنى، وإنما ادعاه عند عدمه[(٢)] ولهذا قال: ما يجب اندراجه لولاه، وعلى هذا الفرض فالمستثنى ليس داخلاً في المستثنى منه نيةً وإنما هو داخل لغةً؛ لأن المختار أن الحكم على المستثنى منه إنما هو بعد إخراج المستثنى فلا تناقض[(٣)].

واعترض القرافي على الدليل بأن الاستثناء أربعة أقسام:

---

(١) ففي العدد نقول مثلاً: عندي عشرون درهماً إلا واحداً. فالعشرون نكرة، وجاء فيها اندراج كل الأفراد.

(٢) المعنى: أنه لا يحتاج إلى هذا الجواب (وهو النقض بالاستثناء من العدد وأنه جائز)؛ لأن الخصم لم يدع وجوب اندراج المستثنى في المستثنى منه في حالة الاستثناء، وإنما ادعى الاندراج في حالة عدم الاستثناء، فقولنا: جاء رجال إلا زيد، لم يدع فيه اندراج زيد في رجال حالة الاستثناء، بل قبل الاستثناء، والكلام فيه.

(٣) المعنى: أنه على هذا الفرض (وهو أن دخول المستثنى في المستثنى منه قبل الاستثناء) فإن المستثنى غير داخل في المستثنى منه في نية المتكلم، لكنه داخل من جهة اللغة؛ لأن المتكلم إذا قال: جاء القوم، فهو ينوي إخراج زيد مثلاً، ولفظ القوم يفيد دخوله، فإذا استثنى زيداً علمنا أن زيداً لم يكن داخلاً في القوم لغة كما أنه غير داخل في نية المتكلم، أما كونه غير داخل لغة فلأن القاعدة أن الحكم على المستثنى منه إنما يكون بعد إخراج المستثنى، وعلى هذا فلا تناقض بين اللغة ونية المتكلم.

ما لولاه لَعُلِم دخوله نحو: عشرةٌ إلا اثنين.

وما لولاه لَظُنَّ دخوله وهو الاستثناء من العمومات نحو: اقتلوا المشركين إلا زيداً.

وما لولاه لجاز دُخُوله من غير علمٍ ولا ظن[1]، وهو أربعةٌ: الاستثناء من المَحالِّ[2] نحو: أكرم رجلاً إلا زيداً فإن كلَّ أخصٍ مَحَلٌّ لأعمِّه[3].

والأزمنة نحو: صَلِّ إلا عند الاستواء. والأمكنة نحو: صَلِّ إلا في الحمام. والأحْوال كقوله تعالى: ﴿لَتَأْتُنَّنِي بِهِ إِلاَّ أَنْ يُحَاطَ بِكُمْ﴾[4] أي[5] في كل حالة من الأحوال إلا في حالة الإحاطة بكم.

وما لولاه لامتنع دخوله نحو الاستثناء المنقطع في قولك: قام القوم إلا حمارَهم، وإذا كان الاستثناء أعم من كل واحد من هذه الأقسام امتنع الاستدلال به على الوجوب[6]، فإن الخصم لا يعتقد إلا الجواز في هذه

---

(١) أي: في درجة الشك، فليس هناك يقين بدخوله، ولا ظن راجح.

(٢) المحال: جمع محلٍّ، من الحلول، وهو ما يُحَلُّ فيه، والمراد به هنا المحل المعنوي.

(٣) أي: زيدٌ وهو أخص ـ محلٌّ لرجلٍ وهو أعم؛ لأن رجل يصدق على زيد، وبكر، وعمرو، وجميع الأفراد، فالأخص محلٌّ لتحقق الأعم.

(٤) سورة يوسف: الآية ٦٦.

(٥) سقطت من (ت).

(٦) يعني: لما كان الاستثناء أعم من كل واحدٍ من هذه الأقسام الأربعة؛ لأنه شامل لها جميعاً ـ امتنع القول بأن اندراج المستثنى في المستثنى منه واجب، للاختلاف بين هذه الأقسام في العلم والظن وعدمهما.

الصور [غ١/١٤٧]. هذا اعتراضه.

والجواب: أنَّا لا ندعي أن مطلق الاستثناء لإخراج ما لولاه لوجب دخوله، وإنما ندعي ذلك[1] في صيغة «مَنْ» و«ما» والجموع المُعَرَّفة، والدليل عليه إجماع أئمة العربية على أن الاستثناء: إخراج ما لولاه لدخل تحت اللفظ، والاتفاق على أنه يصح الاستثناء مِن[2] هذه الصيغ[3]. وهاتان المقدمتان[4] تفيدان كون هذه الصيغة للعموم [ت١/١٥٦]، والمقدمة الإجماعية لا تُمْنَع، ولا تُعَارَض، سواء أُقلنا[5]: تفيد العلم أم لا[6].

وأيضاً فالاستثناء إخراج ما لولاه لدخل، سواء كان معلومَ الدخول أو مظنون الدخول، وذلك هو القدر المشترك، وإلا يلزم الاشتراك أو المجاز[7] وهما على خلاف الأصل، وأما استثناء الجائز فممنوع، وقوله في المحال نحو: أكرم رجلاً إلا زيداً.

---

(١) أي: وجوب الدخول.

(٢) في (ك): «في».

(٣) أي: مَنْ، وما، والجموع المعرفة.

(٤) وهما: إجماع أئمة العربية على معنى الاستثناء، واتفاقهم على أنه يصح الاستثناء من هذه الصيغ.

(٥) في (ت)، و(ص)، و(ك): «قلنا».

(٦) أي: سواء قلنا بأن هذه المقدمة الإجماعية تفيد العلم بأن هذه الصيغ للعموم أم لا تفيده.

(٧) يعني: إن لم نقل بالقدر المشترك يلزم الاشتراك، بأن نجعل دخول المستثنى في المستثنى منه مشتركاً بين العلم بذلك والظن به، أو يلزم المجاز بأن نجعل أحدهما حقيقة، والآخر مجازاً.

قلنا: قالت النحاة: لا يستثنى المعرفة من النكرة، إلا إنْ عَمَّت، نحو: ما قام أحدٌ إلا زيداً، أو تخصصت نحو: قام رجال كانوا في دارك [ص١/٤٠٣] إلا زيداً منهم[1]. وليس في قولكم: أكرم رجلاً إلا زيداً ـ واحد من الأمرين. وأما الأزمنة والأمكنة والأحوال فإنما ذلك لتقدير[2]، لأنك تُقَدِّر: صَلِّ كل وقت، وصل في كل مكان، ولتأتنني به[3] في كل حالة، فالاستثناء بعد ذلك إنما ورد على داخلٍ في اللفظ[4] والله أعلم.

قال: (وأيضاً استدلال الصحابة بعموم ذلك، مثل: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾[5]، ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾[6]، **«أُمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله»، «الأئمة من قريش»، «نحن معاشر الأنبياء لا نورث»، شائعاً من غير نكير).**

الوجه الثاني من الاستدلال: أن الصحابةَ رضي الله عنهم استدلت بعموم بعض هذه الصيغ، أو بعضَهم[7]، وشاع ولم يُنكر فكان إجماعاً.

---

(١) فقوله: كانوا في دارك، صفة خصصت: رجال، فليس المراد كل الرجال، بل الرجال الذين في دارك.

(٢) يعني: العموم مستفاد من اللفظ المقدَّر، لا من ذات قوله: صل.

(٣) سقطت من (ت).

(٤) يعني: فكانت الكلمة المقدرة هي المستثنى منه، فلأجل ذلك جاز الاستثناء: صل كل وقت إلا وقت الاستواء. صل في كل مكان إلا مكان الحمام. لتأتنني به في كل حالة إلا حالة الإحاطة بكم.

(٥) سورة النور: الآية ٢.

(٦) سورة النساء: الآية ١١.

(٧) أي: أو بعض الصحابة.

وبيانُ ذلك: أنهم استدلوا بعموم اسم الجنس المُحَلَّى بالألف واللام على العموم، وذلك نحو: قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا﴾ وعملوا بمضمون ذلك.

واستدلوا بعموم الجمع المضاف نحو: قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ﴾[1].

واستدل أبو بكر ﷺ أيضاً بعمومه[2]، فإنه ردَّ على فاطمةَ رضي الله عنها لما طلبت منه ميراثها من النبي ﷺ بقوله صلى الله [ك/٢٩٥] عليه وسلم: «نحن معاشر الأنبياء[3] لا نورث ما تركنا صدقة». وهذه الواقعة على هذا النسق لا أعرفها[4]، وإنما أخرج البخاري من حديث عائشة رضي الله عنها: أن فاطمة والعباس أتيا أبا بكر يلتمسان ميراثهما من

---

(١) محل الشاهد قوله: أولادكم.

(٢) أي: عموم الجمع المضاف.

(٣) فمعاشر: جمع مضاف.

(٤) كيف وقد أخرجها البخاري في صحيحه ٣/١١٢٦، كتاب الجهاد، باب فرض الخمس، رقم ٢٩٢٦. وفي كتاب المغازي، باب غزوة خيبر، رقم ٣٩٩٨، ولفظه: «لا نُورث ما تركنا صدقة». أي: ليس فيه قوله: «نحن معاشر الأنبياء». وأخرجها أيضاً مسلم في صحيحه ٣/١٣٨٠، كتاب الجهاد والسير، باب قول النبي ﷺ: «لا نُورث ما تركنا فهو صدقة»، رقم ١٧٥٩، ولفظه كالبخاري. وكذا أخرجها أيضاً أبو داود ٣/٣٧٦ ـ ٣٧٧، كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب في صفايا رسول الله ﷺ من الأموال، رقم ٢٩٦٩، ٢٩٧٠. وكذا النسائي ٧/١٣٢، في كتاب قسم الفيء، رقم ٤١٤١. والترمذي ٤/١٣٤، كتاب السِّيَر، باب ما جاء في تركة رسول الله ﷺ، رقم ١٦٠٨، ١٦٠٩.

رسول الله ﷺ، يطلبان سهمه من فَدَك[1]، وسهمه من خيبر. فقال لهما أبو بكر: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا نورث ما تركنا صدقة»[2].

(وروى الترمذي في غير «الجامع»: «إنا معشر الأنبياء لا نورث ما تركنا صدقة»)[3]. قال شيخنا الذهبي: وفي[4] صحته نظر.

واستدل عمر ﷺ بعموم اسم الجمع المُحَلَّى: فإنه قال لأبي بكر ﷺ (حين عَزَم على قتال مانعي الزكاة: كيف تقاتلهم وقد قال النبي ﷺ)[5]: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم». فقال له أبو بكر: «أليس قد قال إلا بحقها»[6]. وهذا الحديث مخرج في الصحيحين.

---

(١) فَدَك، بالتحريك: قرية بالحجاز بينها وبين المدينة يومان، وقيل ثلاثة: أفاءها الله على رسوله ﷺ في سنة سبع صلحاً. انظر: معجم البلدان ٤/٢٣٨.

(٢) انظر: صحيح البخاري ٤/١٤٨١، كتاب المغازي، باب حديث بني النضير، ومخرج رسول الله ﷺ إليهم في دية الرجلين، رقم ٣٨١٠. وأخرجه أيضاً في كتاب الفرائض، باب قول النبي ﷺ: «لا نورث ما تركنا صدقة» ٦/٢٤٧٤، رقم ٦٣٤٦.

(٣) سقطت من (ت).

(٤) في (غ): «في».

(٥) سقطت من (ت).

(٦) متفق عليه، أخرجه البخاري ١/١٧، في كتاب الإيمان، باب ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾، الحديث رقم ٢٥. وانظر رقم ٢٧٨٦. وأخرجه مسلم ١/٥٣، في كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله محمد رسول الله... إلخ، حديث رقم ٢٢. وفي الباب حديث أبي هريرة وجابر، خَرَّجه مسلم وأصحاب السنن.

وتمسك به[1] أيضاً أبو بكر ﷺ: فإن الأنصار لما قالوا للمهاجرين: «منا أمير ومنكم أمير» - رَدَّ عليهم أبو بكر ﷺ بقوله ﷺ: «الأئمة من قريش» [ص١/٤٠٤]، وحديث: «الأئمة من قريش» رواه الإمام أحمد والنسائي[2].

قال: (الثالثة: الجمع المنكّر لا يقتضي العموم؛ لأنه يحتمل كل أنواع العدد. قال الجبائي: إنه[3] حقيقة في كل أنواع العدد، فيحمل على جميع حقائقه. قلنا: لا، بل في القدر المشترك).

الجمع المنكَّر إذا لم يكن مضافاً لا يقتضي العموم عند الجمهور، بل

---

(١) أي: بعموم الجمع المحلَّى.

(٢) حديث صحيح من رواية جمعٍ من الصحابة، منهم: علي بن أبي طالب، وأنس بن مالك، وأبو بَرْزة الأسلميّ. وقد ادعى الحافظ ابن حجر أنه متواتر، كما نقل عنه العلاّمة الحافظ السخاوي في فتح المغيث ٤/٢٠، وعبارته في الفتح ٧/٣٢: «وقد جمعت طرقه عن نحو أربعين صحابياً». وانظر: شرح نخبة الفِكَر لملاّ علي قاري ص١٨٩ - ١٩٠، إرواء الغليل ٢/٣٠٠. والحديث أخرجه أحمد في مسنده ٣/١٢٩، من حديث أنس، والحاكم في المستدرك ٤/٧٥ - ٧٦، ٥٠١ من حديث علي بن أبي طالب، وأنس. والبيهقي في الكبرى ٣/١٢١ كتاب الصلاة، باب مَن قال: يؤمهم ذو نسبٍ إذا استووا في القراءة والفقه من حديث أنس. وفي قتال أهل البغي، باب الأئمة من قريش ٨/١٤٣ من حديث علي. وانظر: كتاب السنّة لابن أبي عاصم ٢/٥٢٧-٥٣٤، وإرواء الغليل ٢/٢٩٨ - ٣٠١. تنبيه: قال الشيخ الألباني - رحمه الله - في إرواء الغليل ٢/٢٩٩: «والحديث عزاه الحافظ العراقيُّ في «تخريج الإحياء» ٤/٩١ للنسائي والحاكم بإسنادٍ صحيح، فلعله يعني السننَ الكبرى للنسائي».

(٣) سقطت من (ت)، و(غ)، و(ك).

يحمل على ثلاثة أو اثنين، على الخلاف في أقل الجمع. وذهب أبو علي الجبائي إلى أنه يقتضيه[1].

قال صفي الدين الهندي: والذي أظنه أن الخلاف في غير جمع القلة، وإلا فالخلاف فيه بعيد جداً؛ إذ هو مخالف لنصهم على أنه للعشرة[2] فما دونها[3]. انتهى. لكن الحكاية[4] في غالب المصنَّفات عن الجبائي ناطقة بأنه يجعل الجمع المُنَكَّر بمنزلة الجمع[5] المعرَّف. والقاضي في «مختصر التقريب» صَرَّح بحكاية ذلك عنه[6]، وقضيةُ ذلك[7] عدمُ التفرقة بين جموع القلة والكثرة[8].

---

(١) انظر: المعتمد ٢٢٩/١، وإلى هذا القول ذهب بعض الحنفية كالبزدوي وغيره، وبعض الشافعية منهم الآمدي، وابن حزم من الظاهرية، وهو وجه عند الحنابلة، وحكاه ابن برهان عن المعتزلة.

انظر: كشف الأسرار ٢/٢، تيسير التحرير ٢٠٥/١، اللمع ص٢٦، البحر المحيط ١٧٩/٤، التبصرة ص١١٨، الإحكام ١٩٧/٢، ٢٠٦، الإحكام لابن حزم ٤٢٧/١، التمهيد لأبي الخطاب ٥٠/٢، شرح الكوكب ١٤٢/٣، بيان المختصر ١٢١/٢.

(٢) في (ت): «العشرة».

(٣) انظر: نهاية الوصول ١٣٣٢/٤.

(٤) في (ص): «الحكايات».

(٥) سقطت من (ت)، و(غ)، و(ك).

(٦) انظر: التلخيص ١٥/٢.

(٧) أي: ومقتضى ذلك.

(٨) انظر: فواتح الرحموت ٢٦٨/١، تيسير التحرير ٢٠٥/١.

لنا: أن لفظ «رجال» يحتمل جميع أنواع العدد؛ لأنه يصح نعته بأي جمعٍ شئنا، فنقول: رجال ثلاثة، وأربعة، وخمسة. فصح تقسيمه[1] إلى ذلك. ومَوْرِد التقسيم[2] أعم[3] مِنْ كل واحد من تلك الأقسام الخاصة[4]، والأعم لا يدل على الأخص، فاللفظ الدال على ذلك المورد، لا يكون له إشعار بتلك الأقسام، فلا يكون دالاً عليها. وفي قول المصنف: «في[5] **كل أنواع العدد**» مناقشة؛ إذ يقال: الاثنان عدد باتفاق الحُسَّاب، وليس ذلك بجمع على رأيك لأن أقل الجمع ثلاثة[6].

واحتج الجبائي: بأن حَمْله على الاستغراق حَمْلٌ له على كل حقائقه؛ لأنه يطلق على كل نوع منها، والأصل في الإطلاق الحقيقة، فصار مشتركاً بينها[7]، فيحمل عليها.

أجاب: بأنا لا نسلم أنه حقيقة في كل نوع بخصوصه حتى يكون

---

(١) في (ص): «نقسمه». وهو خطأ.

(٢) أي: مكان التقسيم، وهو مفهوم لفظ: رجال. انظر: المحصول ١/ق٢/٦١٥.

(٣) سقطت من (ت).

(٤) فرجال أعم من ثلاثة، وأربعة، وخمسة. فهذه أقسام خاصة، ورجال أعم.

(٥) هكذا في جميع النسخ، والصواب حذفها؛ لأن كلام الماتن كما سبق: «لأنه يحتمل كل أنواع العدد». ولعل الشارح رحمه الله تعالى سها، واختلطت عليه هذه العبارة بالعبارة التي تليها في المتن، وهي قول الجبائي: «إنه حقيقة في كل أنواع العدد».

(٦) فرجال لا يدل على اثنين مع أنه عدد باتفاق الحُسَّاب؛ لأن أقل الجمع عند المصنف ثلاثة.

(٧) في (ت): «بينهما». وهو خطأ؛ لأن الضمير يعود إلى الحقائق.

مشتركاً، وإنما هو حقيقة في القدر المشترك بين الكل، وهو مطلق الجمع الصادق على الثلاثة والأربعة فما فوقهما[1]، وقد بيَّنا أن الدال على ما به الاشتراك غير دال على ما به الامتياز[2].

واعلم أن هذا [غ١/١٤٨] الدليل الذي أورده الجبائي يستفاد منه أنه عنده من المشتركات، وأنه يَحْمِل المشترك على معانيه، وسبق التنبيه على ذلك في مسألة المشترك.

وللجبائي دليلٌ آخر يغاير هذه الطريقة: وهو[3] صحة الاستثناء من الجمع المنكَّر. حكاه عنه الأصوليون على طبقاتهم، القاضي فمَنْ بعده[4]، وهو مع مغايرته لهذه [ص١/٤٠٥] الطريقة ممنوع، فقد أطبقت النحاة[5] على أن ذلك لا يصح[6].

---

(١) في (غ)، و(ك): «فوقها».

(٢) فرجال يدل على ما به الاشتراك: وهو مطلق الجمع، ولا يدل على ما به الامتياز: وهو كل نوع بخصوصه، فلا يدل على ثلاثة فقط، أو أربعة فقط، وإنما يدل على المجموع الشامل لهما ولما فوقهما.

(٣) في (ت): «وهي».

(٤) انظر: التلخيص ٢/١٥، التبصرة ص١١٨، نهاية الوصول ٤/١٣٣٢، العدة ٢/٥٢٥، شرح المحلي على الجمع ١/٤١٩.

(٥) سقطت من (ت).

(٦) قال الزركشي رحمه الله تعالى عن مسألة الاستثناء من الجمع المنكّر: «وهي مسألة خلاف بين النحويين، فمنهم مَنْ جوزه؛ لأن النكرة مترددة بين محالٍّ غير متناهية؛ لأنها عامة على البدل، فحسن الاستثناء من أجل عموم المحال، وعلى هذا فنقول: جاءني رجال إلا زيد. وقيل: بالمنع، وهو الصحيح عند الجمهور؛ لأن النكرة لا =

وأما جَعْلُ الإمام هنا أقلَّ «رجال» ثلاثة - ففيه نظر؛ لأنه جمع كثرة، والأقل في مدلوله إنما هو أحدَ عَشَرَ باتفاق النحاة، وهو المشترك بين جموع الكثرة كلِّها. إلا أنَّ ما ذكره الإمام ماشٍ على ما قاله الفقهاء، فإنهم قالوا: لو قال له: عندي دراهمُ - قُبِل تفسيره بثلاثة، مع أن دراهمَ جمعُ كثرة[1][2].

قال: (الرابعة: قوله تعالى: ﴿لاَ يَسْتَوِي أَصْحَابُ [ك/٢٢٦] النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾[3] يحتمل نفي الاستواء من كل وجه ومِنْ بعضه، فلا ينتفي الاستواء من كل وجه؛ لأن الأعمَّ (لا يستلزم الأخص)[4]؛

= تتناول أكثر من فرد بلفظها، فيكون الإخراج منها محالاً، ولهذا كانت في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ للوصف لا للاستثناء. ويقوِّي الأول قولُه تعالى: ﴿إِنَّ الإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾، فإنهم نصوا على أن «أل» الجنسية في المعنى كالنكرة؛ لعدم التعيين». البحر المحيط ٤/١٨١. وذكر الشربيني أن أئمة النحو اتفقوا على عدم جواز الاستثناء من الجمع المنكر ما عدا المبرِّد. انظر: تقريرات الشربيني مع المحلي والبناني ١/٤١٧، وانظر: جامع الدروس العربية ٣/١٢٤.

(١) انظر: شرح التنقيح ص١٩١، نشر البنود ١/٢٢٨.

(٢) انظر المسألة في: المحصول ١/ق ٢/٦٠٥، الحاصل ١/٥١٩، التحصيل ١/٣٥٨، نهاية الوصول ٤/١٣٣١، الإحكام ٢/٢٠٦، البرهان ١/٣٣٦، إحكام الفصول ص٢٤٢، منتهى السول والأمل ص١٠٥، فواتح الرحموت ١/٢٦٨، تيسير التحرير ١/٢٠٥، شرح الكوكب ٣/١٤٢.

(٣) سورة الحشر: الآية ٢٠.

(٤) في (ص): «لا يستلزم نفي الأخص» وهو خطأ.

بخلاف لا آكل، فإنه عام فيحتمل التخصيص، كما لو قيل: لا آكل أكلاً. وفَرَّق أبو حنيفة بأنّ أكلاً يدل على الوحدة وهو ضعيف).

هذه المسألة مشتملة على بحثين:

الأول: أن نفي المساواة بين الشيئين هل يقتضي العموم، أعني: نَفْي الاستواء من كل وجه أم لا؟ ذهبت الشافعية رضي الله عنهم وجماعة [ت ١٥٧/١] آخرون[١] إلى الأول[٢]، وتمسك بها أصحابنا على أن المسلم لا يُقتل بالكافر؛ لأن القصاص مبني على المساواة[٣].

وذهبت الحنفية إلى الثاني[٤]، واختاره المصنف تبعاً للإمام[٥].

والخلاف في المسألة دائر على حرف واحد وهو أن لفظ: «ساوى» و«استوى»، وماثل زيدٌ عمراً، أو زيدٌ مثل عمرو. و[٦]المُمَاثَلاتُ كلها،

---

(١) كالحنابلة، وابن الحاجب. انظر: شرح الكوكب ٢٠٧/٣، بيان المختصر ١٦٩/٢.

(٢) انظر: الإحكام ٢٤٧/٢، البحر المحيط ١٦٤/٤، نهاية السول ٣٥٩/٢.

(٣) قال الشارح رحمه الله تعالى في «الأشباه والنظائر» ١٤٥/٢: «وعندي أن التمسك بهذه الآية غير متوجِّه، فإن فيها إشارة إلى تخصيص المساواة بالقول (لعلها بالفوز)، حيث قال: «أصحاب الجنة هم الفائزون» أشار إلى أن المعنى: نفي المساواة من هذه الحيثية لا مطلقاً، فالصواب التمثيل بغير هذه الآية».

(٤) انظر: تيسير التحرير ٢٥٠/١، فواتح الرحموت ٢٨٩/١، كشف الأسرار ١٠٣/٢.

(٥) انظر: المحصول ١/ق٦١٧/٢، وذهب إليه أيضاً أبو الحسين، والغزالي، والمعتزلة. انظر: المعتمد ٢٣٢/١، المستصفى ٣٠٤/٣ (٨٦/٢، ٨٧)، نهاية الوصول ١٣٦٥/٤، البحر المحيط ١٦٤/٤، شرح الكوكب ٢٠٧/٣.

(٦) سقطت من (غ).

والاستواءات ـ هل مدلولها في اللغة المشاركة في جميع الوجوه، حتى يكون مدلولُها كُلاً شاملاً[1]، ومجموعاً[2] محيطاً أو مدلولها المساواة في شيء ما[3] حتى يصدق بأيٍّ وصفٍ كان؟

واحتج المصنف: بأن نفي الاستواء أعم من نفي الاستواء من كل الوجوه، أو من بعضها[4]، والدال على القدر المشترك بين القسمين لا إشعار له فيه بهما[5]. وهذا معنى قولهم: الأعم لا يستلزم الأخص. فحينئذ نفي الاستواء المطلق[6] لا يحتمل نفي الاستواء من كل وجه[7].

---

(١) أي: التساوي في جميع الصفات فتكون من باب الموجبة الكلية.

(٢) في (ت): «ومجموعها». وعلى هذا فهي معطوفة على قوله: «مدلولها». والمعنى: وحتى يكون مجموعها محيطاً. وعلى ما أثبتناه يكون العطف على قوله: كلاً شاملاً. والمعنى: وحتى يكون مدلولها مجموعاً محيطاً. والمعنى واحد، وهو أن المشاركة لابد أن تكون في جميع الوجوه، لا في بعضها، وهذا هو معنى كون المشاركة كلاً شاملاً، ومجموعها محيطاً، فالكل والمجموع بمعنى واحد، وهما لا يتحققان إلا باجتماع جميع الوجوه. والشارح رحمه الله تعالى نقل هذا الكلام من القرافي في نفائس الأصول ١٨٧٦/٤. وعبارة القرافي كما هي موجودة في النسخة: حتى يكون مدلولها كلاً شاملاً، ومجموعاً محيطاً.

(٣) سقطت من (ت).

(٤) لأن نفي الاستواء مطلق عن القيد، ونفي الاستواء من كل الوجوه، أو من بعضها ـ مقيدٌ، والمطلق أعم من المقيَّد.

(٥) أي: لا إشعار للدال في القدر المشترك بالقسمين على وجه الخصوص، وإن كان مشعراً بهما على وجه العموم والإجمال.

(٦) وهو النفي الأعم.

(٧) وهو النفي الأخص.

فإن قلت: هذا ضعيف؛ لأن الأعم إنما لا يدل على الأخص في طرف الإثبات، أما في طرف النفي فيدل؛ لأن نفي العام يدل على نفي الخاص، وهذا[1] نَفْيٌ للحقيقة التي هي أعم فتنتفي[2] جزئياتها. ألا ترى إلى تكذيبك مَنْ قال: لم أرَ حيواناً. وكان قد رأى إنساناً. وهذا يصلح ابتداءً دليلٌ لنا، فإن ﴿لا[3] يَسْتَوِي﴾ نكرة[4] دخل عليها حرف النفي فيكون للعموم، لموافقتكم إيانا على أن النكرة [ص١/٤٠٦] في سياق النفي للعموم.

قلت: هذا بحث صحيح[5]، جاء[6] مِنْ جهة[7] قولنا: إن الاستواء أعمٌّ، وكل فردٍ من أفراده أخص. ونحن إنما قلنا ذلك جَرْياً على متن الكتاب، والذي عندنا أن الاستواء شيءٌ واحد (مدلوله واحد)[8]: وهو

---

(١) أي: وهذا المثال في الآية: ﴿لاَ يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾ الآية.

(٢) في (ص): «فينتفي».

(٣) سقطت من (ت).

(٤) لأن الفعل نكرة، ونفيه نفيٌ لمصدره؛ لأن الفعل يتضمن المصدر والزمن. انظر: البحر المحيط ٤/١٦٥. قال الزركشي: «وقد نقل الزجاجي في «الإيضاح» إجماع النحويين على أن الأفعال نكرات، ولهذا امتنع الإضافة إليها؛ لانتفاء فائدة الإضافة. البحر المحيط ٤/١٧٥.

(٥) وهو كون الأعم لا يدل على الأخص في طرف الإثبات، وأما في طرف النفي فيدل.

(٦) في (ص): «حقاً» وهو خطأ.

(٧) سقطت من (غ).

(٨) سقطت من (غ).

الاستواء من جميع الوجوه. وما يحصل بين زيدٍ وعمرو من المساواة في بعض الوجوه ـ فليست المساواة المطلقة[1]، بل مساواة خاصة، فإذا نفيت تلك المساواة التي موضوعها جميع الوجوه ـ لم يلزم أن لا تثبت مساواةٌ أخرى مقيدة ببعض الوجوه. وإنما يلزم ذلك أن لو كان ثَمَّ أعم وأخص[2].

فإن قلتَ: هل هذا في حالِ النفي على الوجه الذي قررتم[3] سلبٌ للعموم[4]، فإن مدلولَ المساواة على ما ذكرتم جميعُ الوجوه، فلا يلزم من انتفائها أن لا تثبت من بعض الوجوه؟

قلت: لو كان مدلوله مُتَعَدِّداً لكان كذلك[5]، ولكننا نجعله شيئاً واحداً: وهو المساواة المتعلقة بجميع الوجوه، فإذا نفيتَه انتفت تلك

(١) التي هي المساواة في جميع الوجوه، كما اختاره الشارح. أما المساواة المطلقة عند المصنف فهي القدر المشترك؛ كما سبق بيانه، وهذا المعنى غير مرضي عند الشارح رحمه الله تعالى.

(٢) المعنى: أن المساواة المطلقة ليست أعم من المساواة المقيَّدة، حتى يلزم من نفي الأولى نفي الثانية، بل المساواة المطلقة غير المساواة المقيدة؛ إذ يراد بالأولى: المساواة من جميع الوجوه، وبالثانية: المساواة من بعض الوجوه. ونفي الكل لا يلزم منه نفي البعض، كما تقول: لم يأت جميع الناس. فهذا لا ينفي مجيء بعضهم.

(٣) أي: هل الاستواء في حال النفي على المعنى الذي بينتموه للاستواء، كما في قوله تعالى: ﴿لاَ يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾.

(٤) فسلب العموم سالبة جزئية؛ لأنه لا يَشمل كل فرد، بل يشمل العموم فقط، فهو نفي للكل لا للكلية، ولا يلزم منه نفي جميع الأفراد، بل يدل على الموجبة الجزئية، أي يدل على ثبوت بعض الأفراد.

(٥) أي: لكان نفي الاستواء المطلق سلباً للعموم، ولا يلزم منه سلب الخصوص.

المساواة[1]؛ إذ هي التي كانت مثبتة، ولا يلزم أن لا تثبت مساواة أخرى مقيدة لم يتعرض لها إثباتك ولا نفيك.

البحث الثاني:

وإليه أشار بقوله: «بخلاف: لا آكل» تقريره: أنه إذا حلف لا يأكل، وتلفظ بشيء معيَّن مثل: والله لا آكل التمر. أو لم يتلفظ لكن أتى بمصدر[2] ونوى شيئاً معيناً ـ فلا خلاف بين الإمامين الشافعي وأبي حنيفة أنه لا يحنث بغيره[3]. وأما إذا لم يتلفظ بالمأكول ولا أتى بالمصدر، ولكن خَصَّصه بالنية ـ كما إذا قال: والله لا أكلت ـ في النفي[4]، ونوى شيئاً معيناً ـ ففي تخصيص[5] الحِنْثِ بالمنوي مذهبان، مأخذهما أن قولك: «لا آكل» هل هو سلب للكلي[6]: وهو القدر المشترك في الأكل، أو أن حرف النفي الداخل على النكرة عَمَّ لذاته؟ وقد تقدم هذا.

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) أي: قال: لا آكل أكلاً.

(٣) انظر: نهاية المحتاج ١٨٨/٨، ١٨٩، الهداية ٣٦٤/٢، ملتقى الأبحر ٣٢٣/١، السراج الوهاج ٥١٣/١، فواتح الرحموت ٢٨٨/١، نهاية الوصول ١٣٧٥/٤.

(٤) قوله: «في النفي» متعلّق بقوله: «ولكن خصصه بالنية».

(٥) هذا جواب الشرط في قوله: «وأما إذا لم يتلفظ بالمأكول ولا أتى بالمصدر».

(٦) في (ص): «الكلي».

فإنْ قلنا بالأول كما هو قول (أبي حنيفة)[1] [2] فلا يقبل التخصيص؛ لأنه نَفْي الحقيقة[3]، وهي[4] شيء واحد ليس بعام، والتخصيص فرع العموم.

وإنْ قلنا بالثاني عَمَّ[5]؛ لكونه نكرة في سياق النفي، وإذا ثبت كونه عاماً قَبِل التخصيص كسائر العمومات. والمصنف في هذا البحث اختار مذهب الشافعي ﷺ [ك/٢٢٧] واستدل بالقياس على ما لو قال: لا آكل أكلاً، فإن أبا حنيفة سَلَّم قبوله للتخصيص بالنية ثَمَّ[6]. قال المصنف: فكذلك لا آكل؛ فإنَّ المصدر [ص١/٤٠٧] موجود فيه لكونه مشتقاً منه[7].

---

(١) في (ص)، و(غ)، و(ك): «الحنفية».

(٢) انظر: فواتح الرحموت ١/٢٨٦، وهو قول القرطبي من المالكية. انظر: البحر المحيط ٤/١٦٧.

(٣) والحقيقة تتحقق بأي أكل.

(٤) في (ت)، و(ص): «وهو».

(٥) وهو مذهب الجمهور من الشافعية والمالكية والحنابلة، وأبي يوسف من الحنفية. انظر: الإحكام ٢/٢٥١، المحصول ١/ق٢/٦٢٦، البحر المحيط ٤/١٦٧، نهاية الوصول ٤/١٣٧٣، بيان المختصر ٢/١٧٨، شرح تنقيح الفصول ص١٨٤، ١٨٥، نشر البنود ١/٢١٩، شرح الكوكب ٣/٢٠٣، تيسير التحرير ١/٢٤٦.
ملاحظة: لم أقف على رأي أبي يوسف رحمه الله تعالى في كتب الحنفية، وإنما نُسب إليه هذا القول في غير كتبهم كالمحصول، والإحكام، ونهاية الوصول، والبحر المحيط، وشرح الكوكب.

(٦) سقطت من (ص)، و(ك)، و(غ). والمعنى: سَلَّم قبوله هناك في هذه الصورة التي سبق ذكرها.

(٧) أي: فإن المصدر موجود في قوله: لا آكل؛ لكون الفعل مشتقاً من المصدر، فالمصدر مُتَضَمَّنٌ في قوله: لا آكل.

وقد فَرَّق من اختار مذهب أبي حنيفة: بأن «لا آكل» يتضمن المصدر، والمصدر إنما يدل على الماهية من حيث هي، والماهية من حيث هي لا تعدد فيها، فليست بعامة، فلا تقبل التخصيص، فيحنث بالجميع[1]، قال: وأما «أكلاً»[2] فليس بمصدر؛ لأنه يدل على المرة الواحدة، وحينئذ [غ١٤٩/١] يصح تفسير ذلك الواحد بالنية، فلهذا لا يحنث بغيره[3].

قال صاحب الكتاب: وهو ضعيف؛ لأن هذا مصدر مؤكِّد[4] بلا نزاع[5]، والمصدر المؤكِّد يطلق على الواحد والجمع[6][7] ولا يفيد فائدة

---

(١) انظر: البحر المحيط ١٧٣/٤.

(٢) في (ص): «أكل».

(٣) يعني: يكون قوله: «لا آكل أكلاً» من باب العموم؛ لأنه نفي للنكرة، لا للماهية، فيقبل التخصيص. وقوله: يصح تفسير ذلك الواحد بالنية - هو التخصيص؛ لأن التخصيص بيان.

(٤) المصدر له ثلاثة معاني: التأكيد، والنوع، والعدد. انظر: شرح ابن عقيل على الألفية ٥٦٢/١.

(٥) قال القرافي: «لأن النحاة اتفقوا على أن ذكر المصدر بعد الأفعال إنما هو تأكيدٌ للفعل، والتأكيد للفعل لا ينشئ حكماً، بل ما هو ثابت قبله. فإذا صح اعتبار النية معه (أي: مع ذكر المصدر) وجب اعتبارها قبله». شرح التنقيح ص١٨٥.

(٦) في (ص): «والجميع». وهو خطأ.

(٧) وعلى هذا فقول الإمام: بأن «أكلاً» يدل على المرة الواحدة - غير صحيح؛ لأنه يطلق على الواحد والجمع. انظر: السراج الوهاج ٥١٤/١.

سوى تقوية المؤكَّد[1]، فلا فرق حينئذ بين الأول والثاني[2].

واعلم أن الإمام مال في هذه المسألة على أصحابنا وقال: نظر أبي حنيفة فيها دقيق؛ لأن النية لو صَحَّت لصحت إما في الملفوظ أو غيره، والأول باطل؛ لأن الملفوظ هو الأكل، وهو ماهية واحدة لا تقبل التعدد[3]، فلا تقبل التخصيص. فإن أُخِذَتْ مع قيودٍ زائدة عليها تعددت[4]، وحينئذ تصير محتملة للتخصيص، لكن تلك الزوائد غير ملفوظ بها[5]، فالمجموع الحاصل من الماهية ومنها غير ملفوظ[6]، فيكون القابل

---

(١) انظر: جامع الدروس العربية ١/١٧٥.

(٢) أي: لا فرق بين حذف المصدر وذِكْره؛ لأن الفعل متضمن لمعنى المصدر، والنفي إنما هو وارد على هذا المصدر المتضمَّن في الفعل، أما المصدر المذكور فهو للتأكيد فقط، وعلى هذا فلا فرق بين الجملتين، والمصدر المتضمَّن في الفعل يدل على الماهية، ونفي الماهية يستدعي نفي كل فردٍ من أفرادها، فيكون نفي المصدر قابلاً للتخصيص. انظر: نهاية الوصول ٤/١٣٧٦.

(٣) لأن: الماهية قدر مشترك بين أكل هذا الطعام، وأكل ذلك الطعام، والأكل من حيث إنه أكل مغاير لقيد كونه هذا الأكل وذاك، وغير مستلزم له، فلا تعدد في الماهية. انظر: المحصول ١/ق٢/٦٢٧، ٦٢٨.

(٤) يعني: إذا اقترن بالماهية العوارض الخارجية حتى صارت هذا أو ذاك - تعددت. انظر: المحصول ١/ق٢/٦٢٨.

(٥) سقطت من (ت).

(٦) لأن القيود الزوائد غير ملفوظ بها، فأصبح المجموع المكون من الماهية والقيود الزوائد غير ملفوظ به.

لنيةِ التخصيص شيئاً غيرَ ملفوظٍ. وهذا هو القسم الثاني[1]، وهو وإنْ جاز عقلاً إلا أنا نبطله بالدليل الشرعي فنقول: إضافة ماهية «الأكل» إلى الخبز تارة، وإلى اللحم أخرى - إضافاتٌ تَعْرِض لها بحسب اختلاف المفعول به[2]. وإضافتها إلى هذا اليوم وذاك، وهذا الموضع وذاك - إضافات عارضة لها[3] بحسب اختلاف المفعول فيه[4]. ثم أجمعنا على أنه لو نوى التخصيص بالمكان والزمان - لم يصح، فكذا التخصيص بالمفعول به[5]، والجامع: رعاية الاحتياط في تعظيم اليمين[6]. هذا كلامه.

والنظر الدقيق إنما هو نظر أصحابنا، وما ذكره الإمام مدخولٌ لا يتبين به دِقّةُ نظر الخصم، وقوله: الأكل ماهية واحدة لا تقبل التعدد.

قلنا: صحيح، ولكن مع قرينة دخول حرف النفي لا نسلم أنه لا دلالة له[7] على التعدد، ولو سلَّمنا أن الملفوظ لا يقبل التخصيص - فغير الملفوظ يقبله.

---

(١) وهو أن تصح النية في غير الملفوظ.

(٢) فنقول: أكلت اللحم، أكلت الخبز... إلخ.

(٣) سقطت من (ص).

(٤) وهو ظرف الزمان، وظرف المكان.

(٥) يعني: لو قال: لا آكل، وهو يقصد موضعاً خاصاً، أو زماناً خاصاً - لا يصح ولا يصدق، فكذا لا يصح بمفعول خاص، بأن يقول أقصد بقولي: لا آكل، أي: تمراً أو خبزاً، ونحوهما.

(٦) انظر: المحصول ١/ق٢/٦٢٧ - ٦٢٩، مع تصرف واختصار من الشارح رحمه الله تعالى.

(٧) سقطت من (ت).

والجواب عما ذكره من القياس: أما **أولاً**: فبالمنع، فإنا لا نعرف خلافاً في المذهب أنه يجوز تخصيص النية بالمكان والزمان [ت١/١٥٨]، كما يجوز بالمأكول المُعَيَّن(١).

وأما **ثانياً**: فقياس المفعول به على المفعول فيه واضح التعسف؛ لأن المفعول به من مُقَوِّمات [ص١/٤٠٨] الفعل في الوجود؛ لأن أكلاً بلا مأكول محال(٢)، وكذا في الذهن: فَهْمُ ماهية الأكل دون المأكول مستحيل، فالتزام الأكل للمأكول واضح. وأما الزمان والمكان فليسا من لوازم ماهية الفعل، ولا من مقوماته، بل هما من لوازم الفاعل(٣) (المُحْدِث(٤)، ولهذا ينفك فعل الله تعالى عن الزمان والمكان(٥)، ولا ينفك أكل)(٦) عن مأكول، فالزمان والمكان اتفاقي ليس بلازم(٧). والحاصل أنَّ

---

(١) انظر: شرح التنقيح ص١٨٥، البحر المحيط ٤/١٦٩.

(٢) أي: الفعل لا يتحقق بدون وجود المفعول به، فلو قال: «أكلت» بدون وجود المأكول في الوجود - فهو كلام باطل. وواضح أنه يقصد بالفعل المتعدي؛ لأنه هو الذي لا يُتعقل وجوده بدون المفعول.

(٣) سقطت من (ت).

(٤) يعني: الفاعل محتاج إلى مكان وزمان لإحداث فِعْله.

(٥) مَثّل صفي الدين الهندي رحمه الله تعالى لهذا بفعل «الخَلْق»، فإنه قد انفك عن المفعول فيه من المكان والزمان، فإن خَلْق الله تعالى للعالم لم يكن في زمان ولا في مكان. انظر: نهاية الوصول ٤/١٣٧٩.

(٦) سقطت من (ت).

(٧) قوله: «ليس بلازم» تفسير لقوله: «اتفاقي»، يعني: تارة يكون، وتارة لا يكون، فهما ضروريان لأفعال العباد، لا لأفعال الله تعالى.

دلالةَ الفِعْلِ على المفعول به أقوى من دلالته على المفعول فيه.

ثم إن الإمام قال: «إنَّ أكلاً غيرُ مصدر في الحقيقة»[١]. وهذا مخالفٌ لإجماع أهل اللسان على أنه مصدر، وأنَّ إعرابَه النصبُ على المصدر، (ولكن عُذْر الإمام أنه يَدَّعِي أنه يُشْعر بالوحدة، فليس[٢] المراد به الحقيقة من حيث هي، والمصدر للحقيقة من حيث هي[٣]. ونحن لا نسلم له الإشعار بالوحدة)[٤].

خاتمة:

صورة هذه المسألة أن يكون الفعل متعدياً غير مُتَقَيِّد[٥] بشيء، كما مثلناه، وهو الذي ذكره إمام الحرمين والغزالي والآمدي وغيرهم[٦]، وعلى هذا لا تتناول هذه المسألة الأفعال القاصرة.

والقاضي عبد الوهاب في كتاب «الإفادة» قال: الفعل في سياق النفي

---

(١) انظر: المحصول ١/ق٢/٦٣٠.

(٢) في (غ): «وليس».

(٣) يعني: عذر الإمام في عدم اعتبار «أكلاً» مصدراً: أنه يدعي أن لفظ «أكلاً» يُشْعر بالوحدة، أي: يفيد أكلاً واحداً منكّراً، فليس المراد بـ«أكلاً» الحقيقة من حيث هي، كما هو الحال في المصدر.

(٤) سقطت من (ت).

(٥) في (ك): «مقيَّد».

(٦) انظر: المستصفى ٣/٢٧٢، الإحكام ٢/٢٥١، نهاية الوصول ٤/١٣٧٣. ملاحظة: لم أقف على كلام إمام الحرمين - رحمه الله تعالى - على المسألة في «البرهان»، ولا في «التلخيص».

هل يقتضي العموم، كالنكرة في سياق النفي؛ لأن نَفْيَ الفعل نَفْيٌ لمصدره[1][2]؟ فإذا قلنا: لا يقوم - كأنا قلنا: لا قيام. وعلى هذا التفسير تعم المسألةُ القاصرَ[3] (والمتعدي)[4][5] و(الله أعلم)[6].

---

(١) في (ك): «المصدر».

(٢) والمصدر نكرة، وهو في سياق النفي. انظر: البحر المحيط ١٦٦/٤، وقد بين القرافي أن القاضي عبد الوهاب وجماعة يقولون بأن الفعل القاصر في سياق النفي يعم. انظر: شرح التنقيح ص١٨٤، ورجح الزركشي أن القاصر يعم فقال: «والصواب أنه يعم كما في نفي المصدر، مثل قوله تعالى: ﴿لاَ يَمُوتُ فِيهَا وَلاَ يَحْيَا﴾ ﴿لاَ يُقْضَى عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا وَلاَ يُخَفَّفُ عَنْهُمْ مِّنْ عَذَابِهَا﴾ ﴿إِنَّ لَكَ أَلاَّ تَجُوعَ فِيهَا وَلاَ تَعْرَى﴾ الآية، ولا ريب أن النفي في هذا وأمثاله للعموم، وأن المفهوم منه أنه نفي لمصدره، كما لو قال: لا حياة ولا موت» . البحر المحيط ١٦٧/٤.

(٣) في «ت»، و«ص»: «القاصرة». والكلمة بالنسبة ل «ت» صحيحة دون الباقي؛ لأن كلمة «والمتعدي» محذوفة من «ت»، فعلى هذا يكون المعنى: تعم المسألة الأفعال القاصرة. أما الأفعال المتعدية فهي ليست محل الخلاف، وقد سبق بيانها.

(٤) سقطت من «ت».

(٥) لم ترد في (ت)، و(ص)، و(ك).

(٦) انظر المسألة الرابعة في: المحصول ١/ق ٦١٧/٢، الحاصل ٥٢٠/١، التحصيل ٣٥٩/١، نهاية الوصول ١٣٦٤/٤، نهاية السول ٣٥٠/٢، السراج الوهاج ٥١٠/١، المعتمد ٢٣٢/١، الإحكام ٢٤٧/٢، المستصفى ٣٠٤/٣، المحلي على جمع الجوامع ٤٢٢/١، البحر المحيط ١٦٤/٤، شرح التنقيح ص١٨٦، بيان المختصر ١٦٩/٢، فواتح الرحموت ٢٨٩/١، تيسير التحرير ٢٥٠/١، أصول السرخسي ١٤٣/١، شرح الكوكب ٢٠٧/٣.

الفصل الثاني
الخصوص

قال: (الفصل الثاني: في الخصـوص.

وفيه مسائل:

الأولى: التخصيص: إخراج[(١)] بعض مـا يتناولـه[(٢)] اللفـظ. والفـرق بينه وبين النسخ أنه يكون (للبعض، والنسـخ قـد يكـون)[(٣)] عـن الكـل [ك/٢٢٨] والمُخَصَّص: المُخْرَج عنـه. والمخصِّـص: المُخْرِج، وهـو إرادة اللافظ. ويقال للدال عليها مجازاً).

بدأ في هذا الفصل بتعريف التخصيص، والمُخَصَّص والمخصِّص[(٤)]. أمـا التخصيص (فقد قال)[(٥)] أبو الحسين والإمام: إنه إخراج بعض ما تناولـه[(٦)] الخطاب[(٧)]. وتبعهما المصنف، لكنه أبدل «الخطابَ» بـ«اللفظ».

فالإخراج: جنس يشـمل المحـدودَ وغـيره، وبـاقي الحـد فصـل. والمراد بالإخراج: الإخراجُ عما يقتضيه ظاهرُ اللفظِ من الإرادة والحكم، لا[(٨)] عن الإرادة نفسها، ولا عن الحكم نفسه، فإن ذلك الفردَ لم يدخل فيهما حتى

---

(١) سقطت من «ت».

(٢) في (غ)، و(ك): «تناوله».

(٣) سقطت من «ت».

(٤) سقطت من (غ).

(٥) في «ك»، و«غ»، و«ت»: «فقال».

(٦) في «ص»، و«ك»: «يتناوله».

(٧) انظر: المعتمد ١/٢٣٤، المحصول ١/ق٣/٧.

(٨) سقطت من (ت).

يُخرج عنهما[1]. ولا عن الدلالة[2]، فإن الدلالة: هي الإفهام عند التجرد. وهذا الأمر لا يَبْطلُ بالمُخَصِّص[3].

---

(١) المعنى: أن التخصيص إنما يكون لما يقتضيه ظاهر اللفظ مِنْ دخول المُخَصَّص في إرادة المتكلم والحكم المنوط بالعموم، ولا يكون التخصيص عن إرادة المتكلم نفسها، ولا عن الحكم نفسه الذي قصد المتكلم إثباتَه؛ لأن المُخَصَّص غير داخلٍ في إرادة المتكلم، ولا في الحكم الذي يريد إثباتَه حتى يُخرج عنهما، وإنما التخصيص يكون لما اقتضاه ظاهر اللفظ من الدخول.

(٢) هذا عطف على قوله: «لا عن الإرادة نفسها».

(٣) يعني: ليس التخصيص عن الدلالة: التي هي الإفهام عند التجرد من القرائن (أي: كون اللفظ بحيث إذا أطلق فُهم منه المعنى)؛ لأن هذا الإفهام لا يُبْطل بالمخصِّص، بمعنى أن وجود المخصِّص للفظ العام لا يعني أننا لا نفهم من لفظ العام العموم، بل اللفظ العام ـ مع وجود المخصِّص ـ دال على العموم، ولكن المخصِّص دلَّ على أن المتكلم لم يرد العمومَ المفهومَ من اللفظ بالوضع اللغوي. فالعام عمومه الوضعي مراد، والمخصِّص لا ينافيه (أي: لا ينافي إرادته لغة)، بل يُحتاج إليه لضرورة الإخراج وإرادة الباقي باللفظ بعد التخصيص. قال الشيخ المطيعي رحمه الله تعالى: «شمول اللفظ مراد تناولاً، لا إرادةً ولا حكماً، وذلك ليصح الإخراج. وهذا اصطلاح الشافعية». سلم الوصول ٢/٣٧٥. وقال القرافي رحمه الله تعالى: «وورود التخصيص على اللفظ العام لا يُبْطل دلالته على العموم، فإن الدلالة: هي الإفهام عند التجرد. وهذا المعنى لا يبطل بالمخصِّص، فإن لفظ «المشركين» يُفْهَم منه الآن المشركُ الذمي وغيره، وإنْ كان الذمي قد خرج منه». يعني: مع علمنا بأن لفظ «المشركين» مخصوص إلا أن دلالته على العموم لا زالت باقية مفهومةً منه، غاية الأمر أن بالتخصيص علمنا أن المتكلم لم يُرد ذلك المخصوصَ المفهومَ من عموم اللفظ اللغوي. ثم قال القرافي: «وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ يُفهم منه الآن العمومُ، وقد دخله التخصيص إجماعاً بالتائب وغيره ممن يتفضل الله تعالى =

واللفظُ[1]: يدخل فيه العام وغيره[2]، كالاستثناء [ص١/٤٠٩] من العددْ، فإنه أيضاً من المُخَصِّصَات، كما سيأتي إن شاء الله تعالى. وكذا بدل البعض كما صَرَّح به ابن الحاجب، مثل: أكلت الرغيفَ ثُلثَه[3].

واعترض القرافي على هذ الحد بوجهين:

أحدهما: أنه يندرج فيه إخراج بعض العام بعد العمل به، وهو نسخ لا تخصيص.

والثاني: أن التخصيص قد يكون من مفهوم[4]، كما سيأتي إن شاء الله.

= بالمغفرة عليه من غير توبة. فالمخصِّص حينئذ ليس مخرجاً له: عن الدلالة. ولا عن الإرادة، فإنه لم يُرد قط بالحكم. ولا ثبوتِ الحكم في نفس الأمر، فإنه لم يثبت فيه، بل مُخْرِجٌ له عن ثبوت الحكم في اعتقادنا؛ لأنا قبل التخصيص نعتقد شمولَ الحكم، وبعد التخصيص لا نعتقد ذلك، فتعيَّن الإخراج من اعتقادنا ليس إلا». نفائس الأصول ١٩٢٥/٤. فوظيفة المخصِّص في الحقيقة هي البيان، ودفع توهم الدخول الناشئ من المعنى اللغوي للفظ العام. وانظر: شرح المحلي على الجمع مع تقريرات الشربيني ٤/٢، ٥.

(١) أي: كلمة اللفظ الواردة في حد التخصيص.

(٢) فيكون التعريف غير مانع.

(٣) والعدد ليس عاماً، بل دلالته من باب الكل، وهو محصور أيضاً، والعام غير محصور. وبدل البعض عن الكل ليس تخصيصاً، خلافاً لابن الحاجب الذي جعله تخصيصاً. انظر: بيان المختصر ٢٤٦/٢ - ٢٤٨.

(٤) كقوله عليه الصلاة والسلام: «إنما الماء من الماء»، مفهومه أنَّ ما ليس بإنزال لا يجب منه غُسل، وقد أَخْرَجَ بعضَ هذا المفهوم قولُه عليه الصلاة والسلام: «إذا التقى الختانان فقد وجب الغُسْل». انظر: نفائس الأصول ١٩٢٣/٤.

قوله: «**والفرق**» التخصيص شديد الشَّبَه بالنسخ، وقد فَرَّق بينهما المصنفُ: بأن التخصيص دائماً لبعض الأفراد، والنسخ قد يكون لكل الأفراد. وقضية هذه التفرقة أن يكون النسخ أعم من التخصيص. وفي بعض نسخ الكتاب: «**والنسخ عن الكل**» بحذف: «**قَدْ يكون**»، ويَرِد على هذه النسخة: أن إخراج البعض بعد العمل نسخ(١).

وأما جَعْلُ النسخِ أعمَّ فهو مغايرٌ لما اختاره الإمام، فإنه قال: «النسخ لا معنى له إلا تخصيصُ الحكم بِزمانٍ مُعَيَّنٍ بطريقٍ خاص، فيكون الفرقُ [غ١/١٥٠] بين التخصيص والنسخ فرقَ ما بين العام والخاص(٢)»(٣). وما ذكره الإمام في النسخ قد ساعده عليه الأستاذ، فإن إمام الحرمين قال في كتاب النسخ: «صَرَّح الأستاذ بأن النسخ تخصيصٌ في الزمان»(٤).

---

(١) انظر: نهاية السول ٢/٣٧٨.

(٢) أي: أن الإمام يرى أن التخصيص أعم، والنسخ أخص؛ لأن التخصيص إخراج بعض العام، وهذا شامل لإخراج بعض عموم الزمان، وبعض عموم الأعيان. قال القرافي في «تنقيح الفصول»: «وقال الإمام: والتخصيص كالجنس للثلاثة؛ لاشتراكها في الإخراج، فالتخصيص والاستثناء: إخراج الأشخاص، والنسخ: إخراج الأزمان». ثم قال في الشرح: «والصواب أن نقول: الإخراج جنس للثلاثة: التخصيص، والنسخ، والاستثناء؛ فإن الشيء لا يكون جنساً لنفسه، فإذا قلنا: التخصيص جنس للثلاثة - لزم أن يكون التخصيص جنساً لنفسه، وهو محال».

انظر: شرح التنقيح ص٢٣٠، ٢٣١.

(٣) انظر: المحصول ١/ق٣/٩، ١٠.

(٤) انظر: البرهان ٢/١٢٩٤.

واعْتُرِض على هذا: بأن مِنْ صور النسخ عندنا: النسخَ قبل التمكن، وقبل إتيان زمان الفعل، وحينئذ يكون النسخ إبطالاً للحكم بالكلية، فلا يقال: إنَّ ذبح الذبيح اختص ببعض الأزمنة، بل ما وقع، (ولا يقع)[1].

واعْتُرِض على قوله: «التخصيص أعم»: بأن التخصيص أيضاً قد يقع في الأزمنة[2]، كما في قول القائل: والله لا أكلمه الأيام، وأراد أياماً معدودة[3]. والنسخ قد يقع في غير الأزمنة، كما في النسخ قبل العمل، ويتطرق إلى كل الأحكام بأي طريق ثبتت[4]، والتخصيص لا يتطرق إلا إلى ما ثبت بالألفاظ[5].

والأصوليون ذكروا الفرق بينهما من وجوه:

أحدها: أن التخصيص مخصوص بالأعيان، والنسخ مخصوص

---

(١) قوله: «بل ما وقع ولا يقع» أي: ما وقع في الماضي، ولا يقع في الحاضر والمستقبل. فرفع حكم الذبح ليس مختصاً بزمان، بل هو رفع له بالكلية، فلا يكون هذا الرفع تخصيصاً للزمان.

(٢) أي: في إخراج بعض الأزمنة.

(٣) فقوله: «الأيام» شامل لجميع الأيام، فإرادة بعضها تخصيص.

(٤) أي: سواء بالألفاظ، أو بالفعل، أو بالإقرار، أو بالقياس.

(٥) فيكون النسخ أعم من هذا الوجه، ويكون التخصيص أعم من جهة تناول الأشخاص في بعض صوره دون الأزمنة، ويجتمعان في إخراج بعض الأزمنة، فيكون كل واحدٍ منهما أعمَّ من الآخر من وجه، وأخص من وجه. انظر: نفائس الأصول ١٩٣٢/٤، والاعتراضان السابقان ذكرهما القرافي، ومنه استفادهما الشارح رحمهما الله تعالى. انظر: نفائس الأصول ١٩٣١/٤، ١٩٣٢.

بالأزمان، بدليل أنهما المتبادِران إلى الأفهام عند إطلاقهما.

والثاني[١]: أن التخصيص لا يكون إلا فيما تناوله اللفظ، والنسخ أعم من ذلك كما عَرَفت.

والثالث[٢]: أن النسخ يتطرق إلى كل حكم، سواء كان ثابتاً في حق شخص واحدٍ، أم أشخاصٍ كثيرة. والتخصيص (لا يتطرق إلى النوع الأول)[٣].

والرابع[٤]: أنهم يعدون النسخ إبْطالاً؛ ولذلك يشترطون فيه ما لا يشترطون في التخصيص [ص١/٤١٠]، بخلاف التخصيص فإنهم يعدونه بياناً.

الخامس: أنه يجوز تأخير النسخ عن وقت العمل بالمنسوخ، وأما التخصيص فلا يجوز تأخيره عن وقت العمل بالمخصَّص[٥] وفاقاً[٦].

---

(١) في (غ): «الثاني».

(٢) في (ت)، و(غ)، و(ك): «الثالث».

(٣) في (ص): «لا يتطرق إلا إلى النوع الأول». وزيادة «إلا» خطأ؛ لأن المعنى ينقلب، فالتخصيص فرع العموم.

(٤) في (غ)، و(ص)، و(ك): «الرابع».

(٥) في (ص): «بالتخصيص». وهو مصدر يراد به المَفْعُول وهو المخصَّص، لكن من الواضح أن وضع هذا المصدر من فعل الناسخ لا من الشارح رحمه الله تعالى؛ إذ يبعد هذا عنه، والشارح أخذ هذه الفروق من «نهاية الوصول» لصفي الدين الهندي، والعبارة عنده كما هي مثبتة هنا. انظر: نهاية الوصول ٤/١٤٥٤.

(٦) يعني: لما كان النسخ إبطالاً - جاز أن يتأخر عن وقت العمل بالمنسوخ. أما التخصيص فلما كان بياناً، لم يجز تأخيره عن وقت العمل بالمخصَّص؛ لأن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز.

السادس: أنه يجوز نسخ شريعة بشريعةٍ أخرى، ولا يجوز التخصيص[1]. قال القرافي: وهذا الإطلاق وقع في كتب العلماء كثيراً، والمراد أن الشريعة المتأخرة قد تنسخ بعض أحكام الشريعة المتقدمة، أما كلها فلا؛ لأن قواعد العقائد لم تُنسخ، وكذلك حِفْظُ الكليات الخمسة[2]؛ فحينئذ النسخ إنما يقع في بعض الأحكام الفروعية[3]، وإنْ جاز نسخ شريعة بشريعة عقلاً[4].

السابع: أن النسخ رفْعُ الحكم بعد ثبوته، والتخصيص ليس كذلك، وهذا[5] على رأي القاضي. وأما غيره فينبغي أن يقول: هو[6] انتهاء حكمٍ

---

(١) فالتخصيص يكون في شريعة واحدة. قال القرافي مُعَلِّلاً لذلك بقوله: «عادة الله تعالى جارية بألا يتأخر البيان عن وقت الحاجة، وأهل الشريعة السابقة محتاجون للعمل بمقتضيات نصوصهم في زمانهم، فلو كانت الشريعة المتأخرة مخصِّصةً للمتقدمة - لتأخر البيان عن وقت الحاجة. ولا تخصِّص المتقدمةُ المتأخرةَ؛ لأن الله تعالى أجرى عادته ألا يترك في شريعته إلا ما يختص بتلك الأمة، وذلك القرن، فلا يحصل منه بيان الشريعة الآتية. وهذه عادة أجراها الله تعالى لذلك، ومن الممكن خلافها عقلاً، وهو ممنوعٌ عادة ربانيةً، لا عقلاً». نفائس الأصول ٤/١٩٣٢، ١٩٣٣، شرح التنقيح ص٢٣١.

(٢) فحرم القتل، والسكر، والزنا، والسرقة في جميع الشرائع، وإنما نسخ في بعضها القدر الذي لا يُسكر، أما القدر الذي يُسكر فقد حكى الغزالي إجماع الشرائع على تحريمه. انظر: نفائس الأصول ٤/١٩٣٢، شرح التنقيح ص٢٣٠، المستصفى ٢/٤٨٣.

(٣) في (ص): «الفرعية». والفروعية نسبة إلى الفروع.

(٤) انظر: نفائس الأصول ٤/١٩٣٢، مع اختصار وتصرف من الشارح رحمه الله تعالى.

(٥) في (ص): «وهو».

(٦) سقطت من (ت).

كان ثابتاً، والتخصيص ليس كذلك(١).

الثامن: أن الناسخ يجب أن يكون متراخياً، والمخصِّص لا يجب فيه ذلك، بل يجوز كونه مقارناً ومتقدماً.

التاسع: أن التخصيص يقع بالإجماع [ك/٢٩٩] والنسخ لا يقع به [ت١/١٥٩].

العاشر: أن تخصيص المقطوع بالمظنون واقع، و(٢) نسخه لا يقع به.

---

(١) فالنسخ على رأي القاضي رفع، وعلى رأي غيره من الجمهور بيان؛ لأنه به تبينا أن الحكم المنسوخ ثابت إلى حدٍّ ووقت معين، فالنص الناسخ لما ورد لم يرفع الثبوت الكائن قبل حد النسخ؛ لأنه مستمر إليه إجماعاً، ولم يرفع الحكم بعد ورود النسخ؛ لأنه لم يثبت إجماعاً، فما رفع حكماً بعد ثبوته، بل بَيَّن أن هذا هو حد الثبوت الكائن في نفس الأمر ومنتهاه. والفرق بين النسخ والتخصيص - على رأي القاضي - ظاهر؛ لأن التخصيص بيان لا رفع، فالمخصوص لم يثبت أصلاً، والنسخ رَفْعٌ، فالمنسوخ ثابت ثم رفع. وأما على رأي الجمهور القائلين بأن النسخ بيان، فإن الفرق بينه وبين التخصيص: أن النسخ بيان أن الحكم الثابت قبل النسخ غير مراد بعده، وأما التخصيص فهو بيان أن المخصوص غير مراد ابتداءً، فتوارُدُ الإرادة وعدمها في النسخ على شيءٍ واحد باعتبار زمانين، وفي التخصيص مَوْرد الإرادة غير مَوْرد عدمها (أي: في التخصيص إرادة المتكلم واردة على بعض الأفراد، وعدم إرادته واردة على أفراد آخرين)، قال القرافي: فهذا فَرْق محقق، لكنه لا يلزم منه (أي: من النسخ) رفع الحكم بعد ثبوته؛ لأنه لم يرتفع شيءٌ إلا باعتبار الاعتقاد، وهو (أي: الارتفاع باعتبار الاعتقاد) مشترك في التخصيص (أي: حاصل أيضاً في التخصيص). انظر: نفائس الأصول ١٩٣٤/٤، وما بين الأقواس في ثنايا كلام القرافي فهو توضيح مني.

(٢) سقطت الواو من (غ).

الحادي عشر: أنه يجوز تخصيص الخبر، والخلاف فيه ضعيف، ولا يجوز نسخه، وهذا على رأي طائفة.

وهذه الفروق يحتمل أكثرها المناقشة، والتطويل في ذلك مما لا يتعلق به كبيرُ غرضٍ[1].

قوله: «**والمخصِّص**» هو بكسر الصاد، و «**المخرِج**» بعده بكسر الراء.

قوله: «**وهو إرادة اللافظ**» أي: إنه حقيقةً إرادةُ المتكلم؛ لأنه لما جاز أن يرد الخطاب خاصاً وعاماً لم يترجح أحدهما على الآخر إلا بالإرادة. ويطلق المُخَصِّص أيضاً على الدال على الإرادة مجازاً، والدّال[2] على الإرادة يحتمل أن يكون: من صفات المتكلم وهو المريد نَفْسُه[3]، تسمية للمحل باسم الحال[4] أو المجتهد؛ لأنه يدل على الإرادة[5]. أو دليل[6] التخصيص

---

(١) انظر الفروق بين النسخ والتخصيص في: نهاية الوصول ١٤٥٢/٤، البحر المحيط ٣٢٧/٤، شرح التنقيح ص٢٣٠، المحصول ١/ق٩/٣، المستصفى ٣٧٨/٣، فواتح الرحموت ٣١٠/١، إرشاد الفحول ص١٤٢.

(٢) في (ت)، و(ص): «والدليل».

(٣) في (ص): «بنفسه».

(٤) المحل: هو المتكلم. والحال: هي الإرادة في قلب المتكلم. فإذا قلنا: خصص فلانٌ كلامَه– فقد سمينا المحلَّ: وهو المتكلم، باسم الحال: وهي الإرادة. أي: أطلقنا الحال وأردنا المحل، فأطلقنا المخصِّص، وأردنا به المتكلم، وهو مجاز.

(٥) أي: يقيم المجتهد الدلالة على كون العام مخصوصاً، فيدلنا بذلك على الإرادة. يقال: خَصَّص أبو حنيفة ـ رحمه الله تعالى ـ عموم الآية بكذا، وخَصَّص الشافعي رحمه الله تعالى عموم الحديث بكذا. وهكذا.

(٦) في (ص): «ودليل» وهو خطأ، لأن هذا هو الترديد الثالث في معنى الدال على الإرادة.

لفظياً كان، أو عقلياً، أو حسياً. كل ذلك يحتمل أن يكون هو المراد بقوله: «ويقال للدال عليها مجازاً[1]»[2].

قال: (الثانية: القابل للتخصيص: حكمٌ ثَبَت لمتعددٍ لفظاً، مثل: ﴿فَاقْتُلُوا[3] الْمُشْرِكِينَ﴾[4]، أو معنى وهو ثلاثة: الأول العلة وجُوِّز تخصيصُها كما في العرايا. الثاني: مفهوم الموافقة فيُخَصَّص[5] بشرط بقاء الملفوظ، مثل: جواز حبس الوالد بحق الولد. الثالث: مفهوم المخالفة فيُخَصَّص بدليل راجح، كتخصيص مفهوم: «إذا بلغ الماء» بالراكد) [ص١/٤١١].

هذه المسألة فيما يجوز تخصيصه، فالقابل للتخصيص: حُكْمٌ ثَبَت لمتعدِّد. فالواحد لا يجوز تخصيصه؛ لأن التخصيص إخراج بعضٍ مِنْ كل،

---

(١) يعني: فالدلالة على الإرادة تحتمل أن تكون من صفات المتكلم، أو من صفات المجتهد، أو من صفات دليل التخصيص، لفظياً كان أو عقلياً أو حسياً. فالدال على الإرادة يحتمل ثلاثة معان: المتكلم بالعام، المجتهد، دليل التخصيص. وكلها يسمى مخصِّصاً مجازاً.

(٢) انظر تعريف التخصيص في: المحصول ١/ق٣/٧، الحاصل ١/٥٢٧، التحصيل ١/٣٦٦، نهاية الوصول ٤/١٤٤٩، نهاية السول ٢/٣٧٤، السراج الوهاج ١/٥١٥، المعتمد ١/٢٣٤، الإحكام ٢/٢٨١، شرح تنقيح الفصول ص٥١، بيان المختصر ٢/٢٣٥، تيسير التحرير ١/٢٧٢، فواتح الرحموت ١/٣٠٠، شرح الكوكب ٣/٢٦٧.

(٣) في (غ)، و(ك): «اقتلوا».

(٤) سورة التوبة: الآية ٥.

(٥) في (ت)، و(غ): «ويخصص».

ولا يُعقل ذلك في الواحد.

واعترض القرافي: بأن الواحد يندرج فيه الواحد بالشخص، وهو يصح إخراجُ بعضِ أجزائه؛ لصحة قولك: رأيت زيداً. وتريد بعضه[1]، وإنْ تَعَذَّر إخراج بعض الجزئيات فينبغي التفصيل[2][3].

والذي يقبل التخصيص إما أن يكون عمومه من جهة اللفظ، أو من جهة المعنى، أي: الاستنباط.

فالأول: مثل: ﴿اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾[4][5] فإن الحكم يشمل كلَّ مشرك، وخُصَّ عنه الذمي، والمستأمَن، والمعاهَد، والمهادَن.

والثاني: ثلاثة أشياء:

الأول: العلة، واختلف في تخصيصها، كما سيأتي بيانه إن شاء الله

---

(١) معنى اعتراض القرافي: أن الواحد شامل للواحد بالجنس، وبالنوع، وبالشخص. فالتخصيص للواحد بالجنس والنوع مُسَلَّم؛ لأنه متعدد. وأما الواحد بالشخص فإنه ـ عند القرافي ـ قابل للتخصيص بالأجزاء، وإن لم يكن قابلاً للتخصيص بالجزئيات، يعني بالأفراد؛ لأن الجزئيات إنما تكون للكلي سواء كان نوعاً أو جنساً، فالواحد بالشخص ليس له جزئيات، ولكن له أجزاء، وباعتبارها يكون قابلاً للتخصيص، كما مثل القرافي.

(٢) يعني: وإن تعذّر إخراج بعض الجزئيات ـ أي: بعض الأفراد ـ من الواحد بالشخص كزيد؛ لأنه لا جزئيات له، فينبغي على هذا التفصيلُ بين التخصيص بالجزئيات، وبالأجزاء، ومراعاة ذلك في الحد.

(٣) انظر: نفائس الأصول ١٩٣٨/٥.

(٤) سورة التوبة: الآية ٥.

(٥) فهذا عموم من جهة اللفظ؛ لأن «المشركين» جمعٌ مُعَرَّف.

تعالى في كتاب القياس، فإن هذه هي[1] المسألةَ المسماةُ هناك بالنقض، مثل: نَهْيُ الشارع عن بيع الرطب بالتمر، وتعليله إياه بالنقصان عند الجفاف، ووجدنا هذه العلة في العرايا، أعني: بيع الرطب على رؤوس النخل بالتمر على وجه الأرض[2]، مع أن الشارع جَوَّزه فيها.

الثاني: مفهوم الموافقة، كدلالة حرمة التأفيف على حرمة الضربِ وغيرِه من أنواع الأذى، فالتخصيص فيه جائز بشرط بقاء الملفوظ وهو التأفيف في مثالنا هذا[3]، ومنع الشيخ أبو إسحاق الشيرازي من جواز تخصيص مفهوم الموافقة، محتجاً: بأن [غ١/١٥١] التخصيص مِنْ عوارض الألفاظ[4]. وعلى الأول يجوز تخصيص حَبْس الوالد في دين الولد فإنه مُبْقٍ للملفوظ[5]. وقد صحح الغزالي جواز[6] حَبْسِ الوالد في دين الولد، سواء

---

(١) سقطت من (ت)، و(ص).

(٢) انظر معنى العرايا في: بداية المجتهد ٢/٢١٦، المغني ٤/١٨١، التمهيد ص٣٦٩، القاموس الفقهي ص٢٥٠.

(٣) فأما إذا أخرج الملفوظ به (وهو التأفيف في مثالنا) فإنه لا يكون تخصيصاً، بل نسخاً للمفهوم؛ لأن رفع الأصل يستلزم رفع الفرع. انظر: نهاية السول ٢/٣٨١، التمهيد ص٣٦٩.

(٤) ومحتجاً أيضاً بأن مفهوم الموافقة قياس جلي كما يقول الشافعي رحمه الله تعالى، وتخصيص القياس لا يجوز؛ لأنه نقض له، وذلك يُوجب إبطاله. انظر: شرح اللمع ١/٣٤٦.

(٥) يعني: يجوز تخصيص مفهوم الموافقة في المثال المذكور (وهو حرمة إيذاء الوالدين)، ما دام الملفوظ (وهو حرمة التأفيف) باقياً، أي: لا يرتفع بالتخصيص؛ ولذلك جُوِّز حَبْس الوالد في دين الولد؛ لأنه مخصِّص للمفهوم ولا يرفع الملفوظ، فيجوز أن يقال: لا تقل له أف، واحبسه لحق الولد. انظر: السراج الوهاج ١/٥٢٠.

(٦) سقطت من (ت).

أكان[1] دينَ نفقةٍ أو غيرها، صغيراً كان أو[2] كبيراً[3]، وتبعه عليه المصنف في «الغاية القصوى»[4]. وصحح صاحب «التهذيب» وغيرُه خلافَه.

الثالث: مفهوم المخالفة، وقد قال الشيخ أبو إسحاق: يحتمل أن يجوز تخصيصه وأن لا يجوز[5]. وجزم المتأخرون منهم المصنف بجوازه، فيجوز أن تقوم الدلالة على ثبوت مثل حكم المذكور لبعض المسكوت عنه، الذي ثبت فيه بالمفهوم خلاف ما ثبت للمنطوق، ويُعْمل بذلك جمعاً بين الدليلين[6].

وقد شرَطَ المصنف تبعاً لصاحب «الحاصل» في هذا القسم [ص١/٤١٢] أن يكون المخصِّص راجحاً، وهو شَرْطٌ لم يذكره الإمام[7]، والظاهر عدمُ اشتراطه؛ إذْ لا يشترط في المُخَصِّص الرجحان.

---

(١) في (ت)، و(ص)، و(ك): «كان».

(٢) في (ت): «أم».

(٣) يعني: سواء كان دين الابن على أبيه دين نفقة، بأن يكون الابن عاجزاً فيلزم أباه النفقةُ عليه، فيكون حقُّ النفقة ديناً على الأب للابن يطالبه به إن امتنع عنه. أو كان الدينُ غير دين نفقة، بأن يديِّن الابن أباه، وسواء كان الابن صغيراً أو كبيراً، فقد جَوَّز الغزالي في كل هذه الأحوال حبس الوالد بدين ولده.

(٤) انظر: الغاية القصوى ١/٥١٦، ت/علي محيي الدين علي القره داغي.

(٥) انظر: شرح اللمع ١/٣٤٧.

(٦) المعنى: أنه قد يُلْحق بعض أفراد مفهوم المخالفة بحكم المنطوق ـ المخالف لحكم مفهوم المخالفة ـ بدلالة من الدلالات، فيكون تخصيص مفهوم المخالفة بالدلالة عملاً بالدليلين.

(٧) انظر: الحاصل ١/٥٢٩، المحصول ١/ق٣/١٤.

مثاله: روى الشافعي وأحمد، وابن خزيمة وابن حبان في صحيحيهما، والحاكم[1] في «المستدرك» وقال على شرط الشيخين - من حديث ابن عمر: أنه ﷺ قال: «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث»[2]. ومفهوم هذا قاضٍ: بأنه إذا لم يبلغهما يحمل الخبث. وروى الدارقطني: أنه ﷺ قال [ك/٢٣٠]: «إنَّ الماء لا يُنَجِّسه شيء[3] إلا ما غَيَّر ريحَه أو طعمه»[4]، فيجمع بينهما، ويُقْصَر مفهوم: «إذا بلغ الماء» على الراكد، وهذا على الجاري، فنقول: إذا لم[5] يبلغ الماءُ قلتين وكان جارياً - لم ينجس إلا بالتغير. وهذا هو القول القديم، قال الرافعي: و[6]اختاره طائفة من

---

(١) سقطت من (ت)، و(غ).

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سقطت من (ت)، و(غ)، و(ك).

(٤) انظر: سنن الدارقطني ١/٢٨ - ٢٩، كتاب الطهارة، باب الماء المتغيِّر. وأخرجه ابن ماجه ١/١٧٤، في كتاب الطهارة وسننها، باب الحياض، رقم ٥٢١. والبيهقي في السنن الكبرى ١/٢٥٩ - ٢٦٠، كتاب الطهارة، باب نجاسة الماء الكثير إذا غيَّرته النجاسة. والحديث ضعيف؛ لضعف رشدين بن سعد، فهو ضعيف متروك، ورُوي من طريق آخر غير رشدين لكنه ضعيف أيضاً. قال ابن حجر في التلخيص ١/١٥: «قال الدارقطني: ولا يثبت هذا الحديث. وقال الشافعي: ما قلت من أنه إذا تغيَّر طعم الماء وريحه ولونه كان نجساً يُروى عن النبي ﷺ مِنْ وجهٍ لا يُثبت أهلُ الحديث مِثْلَه، وهو قول العامة لا أعلم بينهم خلافاً. وقال النووي: اتفق المحدثون على تضعيفه. وقال ابن المنذر: أجمع العلماء على أن الماء القليل والكثير إذا وقعت فيه نجاسة فغيَّرت له طعماً أو لوناً أو ريحاً - فهو نجس». وكلام الشافعي - رحمه الله - الذي نقله ابن حجر - رحمه الله - ذكره البيهقي - رحمه الله - بسنده عن الشافعي في السنن الكبرى ١/٢٦٠. وانظر: الابتهاج للغماري ص١٠٩.

(٥) سقطت من (ت).

(٦) سقطت الواو من (ت).

الأصحاب[1][2].

قال: (قيل: يُوهِم البداء أو الكذب[3]. قلنا: يندفع بالمخصِّص).

ذهبت[4] شرذمة قليلون إلى امتناع التخصيص مُعْتَلِّين: بأنه إنْ كان في الأمر أوهم البَداء، أي: ظهور المصلحة بعد خفائها، وهو بالدال المهملة والمد[5]. وإن كان في الأخبار أوهم الكذب، وهما ممتنعان على الله عز وجل.

أجاب: بأنه يندفع بالمخصِّص، أي: بالإرادة، أو بالدليل الدال عليها؛ لأنا إذا علمنا أن الكلام في الأصل محتمل للتخصيص، فقيام الدلالة على وقوعه لا يوجب الكذب ولا البداء، إنما يوجبهما أن لو كان المُخْرَج مُرَاداً.

---

(١) منهم البيضاوي في الغاية القصوى ١/١٩٨، وانظر: نهاية السول ٢/٣٨٣. قال النووي رحمه الله تعالى: «والمشهور في المذهب والذي عليه الجمهور أنه لا فرق بين الجاري والراكد». انظر: المجموع ١/١٤٤، وانظر المسألة في: بداية المجتهد ١/٤، المغني ١/٢٣، الأم ١/٤، الهداية ١/١٩، ملتقى الأبحر ١/٢٥.

(٢) انظر ما يجوز تخصيصه وما لا يجوز في: المحصول ١/ق٣/٥٢٨، الحاصل ١/٥٢٨، التحصيل ٢/٣٦٧، نهاية السول ٢/٣٧٩، السراج الوهاج ١/٥١٨، مناهج العقول ٢/٧٧، المحلي على الجمع ٢/٢، البحر المحيط ٤/٣٣٩، شرح اللمع ١/٣٤٦، نهاية الوصول ٤/١٤٦٠، الإحكام ٢/٢٨٢، المعتمد ١/٢٣٥، نفائس الأصول ٥/١٩٣٧.

(٣) في (ص): «والكذب».

(٤) في (ت): «ذهب».

(٥) قال الجوهري: وبَدَا له في هذا الأمر بَدَاءٌ، ممدودٌ، أي: نشأ له فيه رأي. انظر: الصحاح ٦/٢٢٧٨، مادة (بدا).

تنبيه:

كلام الإمام وأتباعه كالمصنف وغيره[1] يقتضي أن الخلاف في الأمر والخبر. ومُقْتَضى إيراد الشيخ أبي إسحاق الشيرازي، وأبي نصر ابن الصباغ، وأبي الحسين البصري في «المعتمد»، والآمدي: أن الخلاف إنما هو في تخصيص الخبر، وأنه لا خلاف (في جواز)[2] تخصيص الأمر[3].

قال: (الثالثة: يجوز التخصيص ما بقي غيرَ محصورٍ؛ لسماجة: أكلتُ كلَّ رمان. ولم يأكل غير واحدة. وجَوَّز القفال إلى أقل المراتب، فيجوز في الجمع ما بقي ثلاثة، فإنه الأقل عند الشافعي وأبي حنيفة، بدليل تفاوت الضمائر، وتفصيل أهل اللغة. واثنان عند القاضي والأستاذ، بدليل قوله تعالى: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾[4]، فقيل: أضاف [ت١/١٦٠] **إلى المعمولين. وقوله تعالى: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾[5]، فقيل: المراد به الميول. وقوله عليه السلام: «الاثنان فما فوقهما جماعة»، فقيل: أراد به[6] جواز السفر وفي غيره إلى الواحد. وقَوْمٌ إلى الواحد**

---

(١) وكذا ابن الحاجب. انظر: المنتهى ص١١٩، نهاية السول ٢/٣٨٥.

(٢) سقطت من (ت).

(٣) انظر المسألة في: المحصول ١/ق١٤/٣، التحصيل ١/٣٦٧، الحاصل ١/٥٢٩، نهاية الوصول ٤/١٤٥٦، نهاية السول ٢/٣٨٤، السراج الوهاج ١/٥٢٢، المعتمد ١/٢٣٧، شرح اللمع ١/٣٤١، الإحكام ٢/٢٨٢، بيان المختصر ٢/٢٣٨، فواتح الرحموت ١/٣٠١، تيسير التحرير ١/٢٧٥، شرح الكوكب ٣/٢٦٩.

(٤) سورة الأنبياء: الآية ٧٨.

(٥) سورة التحريم: الآية ٤.

(٦) سقطت من (ت)، و(غ).

مطلقاً) [ص١/٤١٣].

هذه المسألة في الغاية التي يجوز أن ينتهي إليها التخصيص، وقد اشتملت على مسألة أخرى وهي الكلام في أقل الجمع.

المسألة الأولى:

في ضابط المقدار الذي لابد من بقائه بعد التخصيص، وفيها مذاهب:

الأول: وهو ما ذهب إليه أبو الحسين، وصححه الإمام[١]، وقال به أكثر أصحابنا: أنه لابد من بقاء جمعٍ كثير[٢][٣].

---

(١) وأتباعه أيضاً. انظر: نهاية السول ٢/٣٨٦.

(٢) انظر: المعتمد ١/٢٣٦، المحصول ١/ق٣/١٦، الحاصل ١/٥٣٠، التحصيل ١/٣٦٨، الإحكام ٢/٢٨٣، ٢٨٤، نهاية الوصول ٤/١٤٦٢. قال الزركشي في البحر ٤/٣٤٣: «وإليه مال إمام الحرمين، ونقله ابن بَرْهان عن المعتزلة». انظر التلخيص ٢/١٧٩ - ١٨٢. وعزا هذا المذهب إلى الأكثر ابن الحاجب، والكمال ابن الهمام، ومحب الله بن عبد الشكور، والشوكاني. انظر: بيان المختصر ٢/٢٣٩، تيسير التحرير ١/٣٢٦، فواتح الرحموت ١/٣٠٦، إرشاد الفحول ص١٤٤. وإليه ذهب بعض الحنابلة. انظر: شرح الكوكب ٣/٢٧٢.

(٣) قال الإسنوي: ذهب أبو الحسين إلى أنه لابد من بقاء جمع كثير، سواء كان العام جمعاً كالرجال، أو غير جمعٍ كمَنْ وما، إلا أن يُسْتعمل ذلك العام في الواحد تعظيماً له، وإعلاماً بأنه يجري مجرى الكثير، كقوله تعالى: ﴿فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَادِرُونَ﴾ .اهـ. قال الشيخ المطيعي رحمه الله تعالى: «قال الإسنوي: كقوله تعالى: ﴿فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَادِرُونَ﴾ ». أقول: هذا إشارة إلى أن استعمال العام في الواحد من أول الأمر مجازاً للتعظيم - وهو العام الذي أريد به الخصوص - مستثنى من هذا الخلاف.اهـ. انظر: نهاية السول مع سلم الوصول ٢/٣٨٦.

واختلف في تفسير هذا الكثير: فقيل: لابد أن يقرب من مدلوله قبل التخصيص[١]. وقال المصنف: لابد أن يكون غير محصور[٢]. وإليه أشار بقوله: «**ما بقي غير محصور**»، أي: ما بقي المُخْرَجُ عنه غيرَ محصور.

---

(١) بهذا فسره ابن الحاجب، قال الإسنوي: «ومقتضى هذا أن يكون أكثر من النصف». نهاية السول ٣٨٦/٢، وكذا قال الأصفهاني في بيان المختصر ٢٤٠/٢: «وأراد بالقريب: ما هو أكثر من نصفه».

(٢) المعنى: أن البيضاوي رحمه الله تعالى عَبَّر عن هذا المذهب: بأنه يجوز تخصيص العام ما بقي من أفراده عدد غير محصور. ففسَّر الكثرة: بالعدد غير المحصور. وعَبَّر عنه ابن الحاجب رحمه الله تعالى: بأن يكون الباقي بعد التخصيص جمعاً يقرب من مدلول العام قبل التخصيص. ففسَّر الكثرة: بالقرب من مدلول العام قبل التخصيص. وهل هناك فرقٌ بين التفسيرين؟ ظاهر كلام الشارح رحمه الله تعالى وجود فرق، وقد بيَّن البناني رحمه الله تعالى في حاشيته على المحلي (٤/٢) الفرق بينهما فقال: «مدلول العام قد يكون متناولاً لأنواعٍ، كلٌّ منها لا يتناهى، وخُصَّ منه إلى أن بقي نوع واحد، كما لو كان العام لفظ «المعلومات» مما في السماء والأرض وما بينهما... وخُصَّ إلى أن بقي نوع واحد من تلك الأنواع، كنوع «الإنسان»...، فيصدق حينئذ تفسير البيضاوي لا تفسير ابن الحاجب؛ إذ النوع الباقي غير محصور، وليس قريباً من المدلول. ولو كان المدلول في الواقع مائةً، وخُصَّ إلى أن بقي تسعون مثلاً ـ صدق تفسير ابن الحاجب لا تفسير البيضاوي؛ إذ الباقي قريب من المدلول وهو محصور. ولو كان المدلول في الواقع مائة حلف، فخص إلى أن بقي ثمانون ألفاً ـ صدقا جميعاً؛ إذ الباقي قريب من المدلول، وهو غير محصور، وقضية ذلك أن بينهما عموماً وخصوصاً من وجه.اهـ مع بعض التصرف. وذهب جلال الدين المحلي رحمه الله تعالى إلى أن القولين (أي: التفسيرين) متقاربان، أي: حاصلهما شيء واحد، فالقريب من المدلول هو أن يكون غير محصور.

انظر: شرح المحلي مع حاشية البناني ٣/٢، ٤. والذي يظهر لي أن تفسير ابن الحاجب رحمه الله تعالى أدق؛ إذ العام تارة يكون كثيراً غير محصور، وتارة يكون كثيراً محصوراً، والقرب من المدلول شامل لكليهما. والله أعلم.

و«ما» هنا مصدرية[1]، و[2]التقدير: مدة بقاء عددٍ غير محصور، والدليل عليه: أنه لو قال: «أكلت كلَّ رمانٍ موجود» ولم يأكل غير واحدة ـ لكان ذلك سمجاً، أي: رديئاً من الكلام قبيحاً.

ولك أن تقول: هذا الدليل إنما ينفي الواحد فقط[3]، فلا يحصل به المدعى[4].

والثاني: أنه إن كان بلفظِ «مَنْ» جَاز التخصيص إلى أقل المراتب وهو الواحد، وفي[5] غيرها مِنْ ألفاظ الجموع كالمسلمين ـ فيجوز[6] إلى أقل الجمع، وذلك إما ثلاثة أو أقل على ما سيأتي بيانه[7] إن شاء الله تعالى. وهذا هو السبب الذي دَعَى المصنِّف إلى ذكر مسألة أقل الجمع في هذه المسألة. وإلى هذا القول ذهب القفال الشاشي ﷺ[8]، وما أظن القائل

---

(١) وهي التي تجعل الفعل بعدها بمعنى المصدر، فقوله: «ما بقي» أي: مدة بقاء. فالمصدر بقاء دلَّت عليه «ما» والفعل بعدها.

(٢) سقطت الواو من (ص).

(٣) أي: ينفي صحة تخصيص العموم إلى الواحد فقط.

(٤) انظر: نهاية السول مع سلم الوصول ٢/٣٨٧ ـ ٣٨٩.

(٥) في (ص)، و(غ)، و(ك): «أو في».

(٦) الفاء في قوله: «فيجوز» واقعة في جواب الشرط، والتقدير: وإن كان في غيرها من ألفاظ الجموع... فيجوز.

(٧) في (ص): «بقائه».

(٨) انظر: نهاية السول ٢/٣٨٨، ٣٨٩، البحر المحيط ٤/٣٤٤، ٣٤٥، وبه قال المصنف، كما في الجمع مع شرح المحلي ٢/٣: (والحق جوازه) أي: التخصيص (إلى واحد إن لم يكن لفظ العام جمعاً) كمن والمفرد المحلى بالألف واللام (وإلى أقلِّ =

بهذا الرأي يقول به في كل تخصيص، ولا يخالف في صحة استثناء الأكثر إلى الواحد، بل الظاهر أنَّ قولَه مقصورٌ على ما عدا الاستثناء من المخصِّصات، بدليل احتجاج بعض أصحابنا عليه بقول القائل: عليَّ عشرة إلا تسعة[1]. ويحتمل أن يعم[2] الخلاف[3]، إلا أن الظاهر خلافُه؛ لأن المنقول عنه المخالفة هنا لم يُنقل عنه ثَمَّ[4].

الثالث: أنه يجوز في جميع ألفاظ العموم إلى الواحد. وإليه أشار بقوله في ذيل المسألة: «وقومٌ إلى الواحد مطلقاً»، وهو رأي[5] الشيخ أبي إسحاق الشيرازي[6].

= الجمع) ثلاثة أو اثنين (إن كان) جمعاً كالمسلمين والمسلمات.اهـ. وإليه ذهب النسفي من الحنفية صاحب «المنار». انظر: فتح الغفار ١/١٠٨.

(١) فاحتجاج بعض الأصحاب على صاحب هذا القول: بصحة هذا الاستثناء: «عليَّ عشرة إلا تسعة» يدل على تسليمه بصحته، وإلا لما احتُجّ عليه به.

(٢) في (ص): «يعمم».

(٣) أي: في الاستثناء وغيره.

(٤) أي: المنقول عنه الخلافُ هنا في هذه المسألة: وهي القدر الواجب بقاؤه من العام بعد التخصيص ـ لم يُنقل عنه الخلاف في مسألة الاستثناء إلى الواحد، مما يدل على تجويزه لمسألة الاستثناء دون غيرها.

(٥) في (ت)، و(غ): «قول».

(٦) بل هو رأي الجمهور، فإليه صار أكثر الحنابلة، وهو مذهب المالكية والحنفية، وحكاه إمام الحرمين في «التلخيص» (٢/١٨٠) عن معظم أصحاب الشافعي رضي الله عنه، وعزاه ابن السمعاني في «القواطع» (١/١٨١) إلى سائر الأصحاب ما عدا القفال، وكذا الشيرازي في «التبصرة» ص١٢٥. قال الزركشي في البحر ٤/٣٤٦: «وحكاه الأستاذ أبو إسحاق في أصوله عن إجماع أئمتنا، وحكاه ابن الصباغ في «العدة» =

واستُدِل عليه بقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ﴾[1]، قال بعض المفسرين، وكثير من [غ١/١٥٢] الأصوليين: المراد نُعَيْم بن مسعود الأشجعي[2][3] [ك١/٢٣١]. وقوله تعالى: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ﴾[4]، قيل في التفسير: المراد يحسدون نِعَم رسول الله ﷺ[5].

والرابع: شيء اختاره ابن الحاجب ولا نعرفه لغيره: وهو أن التخصيص [ص١/٤١٤] إن كان بمتصل:

فإن كان بالاستثناء أو بالبدل جاز إلى الواحد، نحو: أكرم الناس إلا الزنادقة. (وأكرم الناس تميماً)[6][7].

= عن أكثر أصحابنا، وصححه القاضي أبو الطيب، والشيخ أبو إسحاق، وقال ابن برهان في «الأوسط»: إنه ظاهر المذهب. ونسبه القاضي عبد الوهاب في «الإفادة» إلى الجمهور». انظر: شرح اللمع ١/٣٤٢؛ شرح الكوكب ٣/٢٧١، نزهة الخاطر ٢/١٥٤، شرح تنقيح الفصول ص٢٢٤، نشر البنود ١/٢٣٢، فتح الغفار ١/١٠٨، تيسير التحرير ١/٣٢٦، فواتح الرحموت ١/٣٠٦.

(١) سورة آل عمران: الآية ١٧٣.

(٢) هو نُعَيْم بن مسعود بن عامر الغطفانيُّ الأشجعيّ، أبو سَلَمة. أسلم ليالي الخندق، وهو الذي أوقع الخلف بين قُريظة وغَطَفان وقريش في وقعة الخندق، وخَذّل بعضهم عن بعض، فرحلوا عن المدينة. قُتل - رضي الله عنه - في أول خلافة عليٍّ - رضي الله عنه - في وقعت الجمل، وقيل: مات في خلافة عثمان رضي الله عنه. انظر: أسد الغابة ٤/٥٧٢، الإصابة ٣/٥٦٨.

(٣) انظر: الجامع لأحكام القرآن ٤/٢٧٩، فتح القدير ١/٤٠٠، زاد المسير ١/٥٠٤.

(٤) سورة النساء: الآية ٥٤.

(٥) انظر: الجامع لأحكام القرآن ٥/٢٥١، فتح القدير ١/٤٧٨، زاد المسير ٢/١٠٩.

(٦) في (ص): «أكرم الناس إلا تميماً» وهو خطأ؛ لأن هذا المثال للبدل لا للاستثناء.

(٧) أي: لو لم يكن من المسلمين إلا واحد جاز هذا الاستثناء، وكذا في البدل لو لم =

وإن كان[1] بالصفة أو الشرط فيجوز إلى اثنين، نحو: أكرم القوم الفضلاء. أو: إذا كانوا فضلاء.

وإن كان التخصيص بمنفصل: وكان في العام[2] المحصور القليل، كقولك: قتلتُ كلَّ زنديق. وكانوا ثلاثة، ولم تقتل سوى اثنين - جاز إلى اثنين[3].

وإنْ كان غير محصور، أو محصوراً كثيراً[4] - جاز بشرط كون الباقي قريباً من مدلول العام[5][6].

= يكن من تميم إلا رجل واحد جاز هذا البدل. قال شيخ الإسلام الشربيني في تقريراته على البناني ٢/٤: «وجه إخراج الاستثناء والبدل: أن الحكم لا يتم إلا بعد الاستثناء، فالحكم إنما أُسْند لما عدا المستثنى فلا لغو. وكذلك البدل؛ لأنه المقصود بالحكم، فكأنه ابتدأ إليه من أول الأمر».

(١) سقطت من (ت).

(٢) في (ص): «العلم». وهو خطأ.

(٣) قوله: «جاز إلى اثنين» جواب الشرط: «إنْ كان التخصيص بمنفصل، وكان في العام المحصور القليل».

(٤) مثال غير المحصور قولك: قتلت كلَّ من في المدينة. ومثال المحصور الكثير قولك: أكلت كلَّ رمانة. وكان عندك ألف رمانة. انظر: بيان المختصر ٢/٢٤١.

(٥) أي: إن كان العام غير محصور - فلابد أن يكون الباقي بعد التخصيص غير محصور. وإن كان العام كثيراً محصوراً - فلابد أن يكون الباقي بعد التخصيص كثيراً محصوراً. انظر: تقريرات الشربيني على البناني ٢/٤، سلم الوصول ٢/٣٨٩.

(٦) قال العضد في شرحه على ابن الحاجب ٢/١٣١: «عموم قولنا: لا يجوز تخصيص العام إلى الواحد مخصوص بالاستثناء ونحوه، أعني: بدل البعض، فإنا قد استثنيناهما عن الكلية المدعاة، فلا يمكن الإلزام بهما، والفرق قائم». وكذا قال الشيخ =

المسألة الثانية:

اختلفوا في أقل الجمع على مذاهب، وليس محل الخلاف فيما هو المفهوم من لفظ «الجمع» لغةً[1] : وهو ضم شيء إلى شيء؛ فإن ذلك في الاثنين والثلاثة وما زاد بلا خلاف[2]. وقد أفهم كلامُ ابنِ بَرْهان في «الوجيز» خلافَ ذلك، وليس كما أَفْهَمَ، وإنما محل الخلاف في «اللفظ» المسمى بـ«الجمع» في اللغة[3]، مثل: مسلمين، وغيره من جموع القلة، لا جموع الكثرة، فإن أقلها أحدَ عشرَ بإجماع النحاة[4].

المذهب الأول: أن أقله اثنان. وهو المنقول عن عمر، وزيد بن ثابت ﷺ، وبه قال مالك، وداود، والقاضي، والأستاذ، والغزالي[5].

= المطيعي رحمه الله تعالى في سلم الوصول (٢/٣٨٨، ٣٨٩): إن الاستثناء مستثنى من هذه المسألة بلا خلاف على المختار.

(١) أي: ليس الخلاف في معنى لفظ «الجمع» لغة، وهو اللفظ المركب من: ج، م، ع.

(٢) قال سليم الرازي: بل قد يقع على الواحد، كما يقال: جمعت الثوب بعضه إلى بعض. انظر: إرشاد الفحول ص١٢٣.

(٣) أي: الخلاف في الصيغ الموضوعة للجمع، سواء كان للسلامة أو للتكسير. انظر: إرشاد الفحول ص١٢٣.

(٤) سبق بيان أن للنحاة قولين في أقل جموع الكثرة. وانظر محل الخلاف في: نهاية السول ٢/٣٩٣، شرح تنقيح الفصول ص٢٣٣، البحر المحيط ٤/١٩٢.

(٥) وهو مذهب ابن داود، وجمهور الظاهرية، واختاره الخليل وثعلب، ونفطويه من النحاة وهو قول الأشعري، وبه قال ابن الماجشون والباجي والقرافي من المالكية، وبعض الحنابلة. قال إمام الحرمين في البرهان ١/٣٤٩: «وقد ذهب إليه جمع من المعتزلة». وانظر: التبصرة ص١٢٧، المستصفى ٣/٣١١ (٢/٩١)، الإحكام ٢/٢٢٢، البحر المحيط ٤/١٨٤، شرح تنقيح الفصول ص٢٣٣، بيان المختصر =

والثاني: ثلاثة، ولا يطلق على ما دونها إلا مجازاً. وهو المنقول عن ابن عباس، والشافعي، وأبي حنيفة، واختاره الإمام وأتباعه[1].

والثالث: الوقف. وهذا لم أره مصرحاً بحكايته في كتاب يُعتمد[2] عليه، وإنما أشعر به كلام الآمدي، فإنه قال في آخر المسألة: وإذا عُرِفَ مأخذ الجمع من الجانبين - فعلى الناظر بالاجتهاد في الترجيح، وإلا فالوقف لازم[3]. هذا كلامه. ورأيت بعض المتأخرين بعده حكاه قولاً ثالثاً[4].

= ٢/١٢٦، نفائس الأصول ١٨٦١/٤، الإحكام لابن حزم ٤٢١/٤، فواتح الرحموت ٢٦٩/١، كشف الأسرار ٢٨/٢، إحكام الفصول ص٢٤٩، شرح الكوكب ١٤٤/٣، إرشاد الفحول ص١٢٣.

(١) وهو منقول أيضاً عن عثمان وابن مسعود رضي الله عنهما، وحكاه القاضي عبدالوهاب عن مالك رضي الله عنه، قال الباجي في إحكام الفصول ص٢٤٩: «أقل الجمع ثلاثة عند أكثر أصحابنا... وهو المشهور عن مالك رحمه الله». ونقله القاضي أبو الطيب عن أكثر الشافعية، واختاره الغزالي في المنخول ص١٤٩، وهو مذهب أحمد رحمه الله تعالى وأكثر الحنابلة، وهو أيضاً مذهب الحنفية قاطبة، واختاره ابن حزم رحمه الله تعالى. قال صاحب البحر المحيط ١٨٦/٤: وحكاه ابن الدهان عن جمهور النحاة. وقال ابن خروف في «شرح الكتاب»: إنه مذهب سيبويه.اهـ، ونسبه الآمدي إلى مشايخ المعتزلة، قال البخاري في كشف الأسرار ٢٨/٢: «وهو مذهب عبد الله بن عباس وعثمان وأكثر الصحابة، وعامة الفقهاء والمتكلمين وأهل اللغة». وانظر: المحصول ١/ق٦٠٥/٢، ٦٠٦، الحاصل ٥١٨/١، التحصيل ٣٥٦/١، نهاية الوصول ١٣٤٦/٤، المسودة ص١٤٩، العدة ٦٤٩/٢، التمهيد لأبي الخطاب ٥٨/٢، فتح الغفار ١٠٨/١، أصول السرخسي ١٥١/١، المعتمد ٢٣١/١، المراجع السابقة للمذهب الأول.

(٢) في (ت): «معتمد».

(٣) انظر: الإحكام ٢٢٦/٢.

(٤) حكى هذا المذهب الأصفهاني في «شرح المحصول» عن الآمدي. انظر: البحر المحيط ١٨٧/٤.

ومجرد هذا لا يكفي في حكايته مذهباً[1].

والرابع: أن أقله واحد. أخذه بعضهم[2] من قول إمام الحرمين في «البرهان»: «والذي أراه أن الرد إلى واحد ليس بدعاً، ولكنه أبعد من الرد إلى اثنين»[3].

وعندي في هذا نظر، والظاهر أنه أراد أنّ الرد إلى واحد ليس بِدْعاً بطريق المجاز[4]. وعند هذا ينقدح للمعترض أن يقول: ليس الكلام في

---

(١) قد نقل هذا الكلام الزركشي عن الشارح في البحر المحيط ١٨٧/٤، ١٨٨، ونقله الشوكاني عن الزركشي في إرشاد الفحول ص١٢٤، ومع ذلك فقد قال الإسنوي في نهاية السول ٣٩١/٢: «وتوقف الآمدي في المسألة». والصواب أنه لم يتوقف، بل علّق التوقف على عدم الترجح، وهذا مما لا ينكر. فإن قيل: هو لم يرجِّح. قلنا: لا يلزم من كونه لم يرجِّح هنا أنه بقي على عدم الترجيح، فربما ظهر له مرجِّح بعد ذلك، ولربما كان عنده - حينما قال هذا الكلام - نوع من ميل لأحد القولين؛ لكنه لم يصرح به لعدم استكماله أوجه الترجيح أو لقوة المعارض، والحاصل أن إثبات مذهب التوقف لا يحسن بمثل هذا الكلام المعلّق، بل ظاهر هذا الكلام الذي قاله الآمدي يدل على أن البحث عنده لم يستكمل ويحتاج إلى مزيد نظر للترجيح، فإن عجز بعد بذل الوسع كان التوقف.

(٢) وهو ابن الحاجب رحمه الله تعالى. انظر: العضد على ابن الحاجب ١٠٥/٢، لكن قال الأصفهاني في بيان المختصر ١٢٧/٢: «ورابعها: الثلاثة بطريق الحقيقة، ويصح إطلاقه على الاثنين والواحد بطريق المجاز. وهو مذهب الإمام». أي: إمام الحرمين. ولكن عبارة ابن الحاجب لا تفيد ما ذكره الأصفهاني، بل تفيد بأن إمام الحرمين يرى صحة إطلاق الجمع على الواحد حقيقة. وهذا ما بينه العضد في الشرح، والتفتازاني في الحاشية، والشارح أيضاً في رفع الحاجب ٩٠/٢.

(٣) انظر: البرهان ٣٥٢/١، وعبارته: «ولكنه أبعد من الرد إلى اثنين بكثير».

(٤) وقد رجَّح الشارح رحمه الله تعالى في رفع الحاجب (٩٥/٢) أن اختيار إمام الحرمين في مسألة الجمع: أن أقله ثلاثة. وذلك من فهمه لكلام إمام الحرمين.

إطلاق ذلك مجازاً، وإنْ أراد إطلاقه حقيقةً فبعيدٌ.

ولقائل أن يقول: أنت قد قلت: لا بدع فيه. ثم قلت: وهو أبعد من الرد إلى اثنين. وما[1] نَرَى[2] الحقائقَ مختلفةَ المراتب في آحادها، بل لو كان حقيقة لتساوى هو والاثنان والثلاثة[3].

والخامس: حكاه [ص١/٤١٥] أبو[4] عَمْرو بن الحاجب: أنه لا يُطْلَق على اثنين لا حقيقة ولا مجازاً[5]. وعندي في ثبوت هذا القول نظرٌ؛ فإنه لا نزاع عند القائلين بالمجاز في صحة إطلاق الكل وإرادة الجزء.

وقد يجاب: بأن الثلاثة: ليست كلاً؛ فإن الكل ماهية يتجزأ منها أجزاء، والثلاثة لا يتجزأ منها أجزاء، بدليل أنه لا يصح إطلاق لفظِ «واحد» عليها، ولو كانت كُلاً لصَحَّ؛ لأن إطلاق البعض وإرادة الكل جائز كالعكس[6].

---

(١) في (ت): «ولا».

(٢) سقطت من (ت)، وفي (ص)، «تُرَى».

(٣) معنى الاعتراض: أنَّ إمام الحرمين إنْ أراد: بأن أقل الجمع حقيقةٌ في الواحد ـ فلا يصح أن يقول: ولكنه أبعد من الرد إلى اثنين؛ لأن مفهوم كلامه هذا يُشْعِر بأن دلالة اللفظ الحقيقية على الاثنين أقربُ من دلالته على الواحد، وهذا لا يصح؛ لأن الحقائق لا تختلف مراتبُ آحادها، أي: أفرادها، فاللفظ يدل على أفراد معناه الحقيقي دلالة متساوية؛ لأن هذا هو معنى الحقيقة، أما إذا ترجح معنى على آخر، كان الراجح هو الحقيقة، والآخر هو المجاز. وانظر: البحر المحيط ٤/١٨٨، إرشاد الفحول ص١٢٤.

(٤) في (ص): «ابن». وهو خطأ.

(٥) انظر: بيان المختصر ٢/١٢٦، ١٢٧، شرح العضد ٢/١٠٥، رفع الحاجب ٢/٩٠.

(٦) قوله: وقد يجاب بأن الثلاثة ليست كلاً... إلخ. معناه: أن قول القائل: إطلاق الجمع على الاثنين يصح مجازاً لأنه من باب إطلاق الكل على الجزء ـ فيه نظر؛ إذ الثلاثة =

إذا عرفت هذا ـ فقد استدل أصحابنا بوجوه:

منها: أن الضمائر مختلفة، فالضمير في الجمع غير الراجع إلى التثنية[1]، فدل على تغايرهما، فلا يكون حقيقة في اثنين؛ إذ لو كان لصح إطلاقه عليه[2].

ومنها: أن أهل اللغة يفصلون بينهما، ويجعلون كلاً منهما قسيماً للآخر، فقالوا: الاسم قد يكون مفرداً، وقد يكون مثنى، وقد يكون مجموعاً فدل على التغاير.

واحتج القاضي [ت١/١٦١] أبو بكر في أصحابه بأوجه:

= التي هي أقل الجمع ـ على هذا القول الخامس ـ ليست كلاً حتى يصح هذا الاعتراض؛ لأن الكل ماهية تتجزأ إلى أجزاء، والثلاثة لا يتجزأ منها أجزاء، والدليل على ذلك أنه لا يصح أن يطلق بعض الثلاثة على الثلاثة، ولا أن تُطلق الثلاثة على بعضها، ولو كانت كلاً لصح ذلك. وعندي في هذا الجواب نظر؛ لأن الثلاثة كل؛ إذ الكل: هو المجموع المحكوم عليه. والثلاثة مجموع محكوم عليه، وكلٌ أسماء الأعداد كلٌ. انظر: التمهيد ص٢٩٨. وأما عدم صحة إطلاق الواحد على الثلاثة، أو العكس– فلأن المجاز موضوع، ولم تضع العرب الواحد للثلاثة، أو العكس. وعلى القول بأنه ليس بموضوع فالواحد صريح في معناه لا يحتمل غيره، وكذا بقية الأعداد، فمن ثَمَّ لم يصح إطلاق البعض على الكل أو العكس في الأعداد. ثم إن الخلاف ليس في إطلاق لفظ «ثلاثة» على «اثنين»، أو «واحد»، بل الخلاف في إطلاق صيغة الجمع التي هي حقيقة في الثلاثة على اثنين مجازاً.

(١) فضمير المفرد غير بارز، وضمير المثنى ألف، وضمير الجمع واو، نحو: افعل، وافعلا، وافعلوا. وهكذا في بقية الضمائر. انظر: نهاية السول ٢/٣٩١.

(٢) أي: فلا يكون الجمع حقيقة في اثنين؛ إذْ لو كان حقيقة في اثنين لصح إطلاقه على ضمير التثنية، فنقول عن ضمير التثنية ضمير جمع، وهو باطل اتفاقاً.

أحدها: قوله تعالى: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾[1]، وأراد داود وسليمان عليهما السلام، فثبت صحة إطلاق الجمع وإرادة الاثنين[2]، والأصل في الإطلاق الحقيقة.

وأجيب كما ذكر في الكتاب: بأن الحكم مصدر، فيصح إضافته إلى معموليه أعني: الفاعل والمفعول، وهما هنا الحاكم والمحكوم عليه[3].

وهذا الجواب ضعيف؛ لأن المصدر إنما يضاف إليهما [ك/٢٣٢] على البدل، ولا يجوز أن يضاف إليهما جميعاً.

وأضعف منه قول الشيرازي ـ شارح الكتاب ـ في تصحيحه: الردُّ عليه بأن العرب لا تضيف المصدر إليهما جميعاً ـ ضعيفٌ؛ لأنه شهادةُ نفيٍ[4].

---

(١) سورة الأنبياء: الآية ٧٨.

(٢) أي: لو لم يكن أقل الجمع اثنين لوجب أن يقال: لحكمهما. انظر: نهاية السول ٢/٣٩٢.

(٣) فيكون المراد: داود، وسليمان، والخصمين. قال الإسنوي في نهاية السول ٢/٣٩٢: «هكذا أجاب الإمام، وهو جواب عجيب، فإن المصدر إنما يضاف إليهما على البدل، ولا يجوز أن يضاف إليهما معاً. سمعت شيخنا أبا حيان يقول: سمعت شيخنا أبا جعفر بن الزبير يقول في هذا الجواب: إنه كلام من لم يعرف شيئاً من علم العربية. وقد ذكر ابن الحاجب في المختصر الكبير هذا الاعتراض أيضاً، وتكلف تصحيحه بإخراج الحكم عن المصدرية إلى معنى الأمر. والمصنف كأنه استشعر ضعفه وضعف ما بعده من الأجوبة فعزاها إلى غيره، فإنه عبَّر عنها بقوله: فقيل، على خلاف عادته».

(٤) المعنى: أن الشيرازي يرد على القائل بأن العرب لا تضيف المصدر إلى معمولَيْه جميعاً: بكونه شهادة نفي، وهي ضعيفة، فلزم من ذلك صحة إضافة المصدر إلى معمولَيْه كما أجاب المصنف.

وقد علمتَ في فصل الحروف أن مثل هذا ساقط من الكلام غير معدود من صنيع[1] العلماء، وإنما هو استرواح بما لا يَعْصِم.

وثانيها[2]: قوله تعالى: ﴿إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾[3]، والمراد: عائشة وحفصة رضي الله عنهما، فأطلق القلوب وأراد قلبَيْن، والأصل في الإطلاق الحقيقة. قال إمام الحرمين في «التلخيص»: وهذه الآية أقوى الآيات في الدلالة على الخصوم[4].

وقد أجيب عن الاحتجاج بها كما ذكر في الكتاب: بأن حقيقةَ القلب: الجِرْمُ الحالُّ في الجانب الأيسر. ومجازه: ميوله. ومنه قولهم: لا قلب له إلى فلان، أي: لا ميل، والمجاز هو المراد هنا، والتقدير: فقد صغت ميولكما، يدل على هذا أنَّ الجِرْم لا يوصف بالصغو.

وهذا الجواب أيضاً ساقط؛ لأن القاعدة [ص١/٤١٦] عند النحاة أنه[5] إذا أضيف شيئان إلى ما تضمنهما ـ جاز فيه ثلاثة [غ١/١٥٣] أوجه، نحو: قطعت رأسَي الكبشَيْن، ورأسَ الكبشَيْن، ورؤوس الكبشَيْن[6].

---

(١) في (ت)، و(غ): «صُنْع».

(٢) في (ص): «وثانيهما» وهو خطأ؛ لأنها ثلاثة أوجه.

(٣) سورة التحريم: الآية ٤.

(٤) أي: في الاحتجاج على الخصوم القائلين بأن أقل الجمع ثلاثة. انظر: التلخيص ٢/١٧٥.

(٥) سقطت من (ت).

(٦) فالكبشان متضمنان للرأسَيْن، فجاز فيهما الإفراد والتثنية والجمع. والمعنى المراد: أن القلوب في الآية مضافة إلى ما تضمنهما وهما حفصة وعائشة رضي الله عنهما، فجاز التعبير عن قلبَيْهما بصيغة الجمع. ووجه سقوط الجواب أن الدليل الذي احتج بـــه =

وثالثها: قوله ﷺ: «اثنان[1] فما فوقهما جماعة» رواه الدارقطني[2] من حديث عثمان بن عبد الرحمن الوقاصي[3] عن[4] عمرو بن شعيب[5] عن أبيه[6] عن جده. والوقاصي ضعيف، وكلام المحدثين في عمرو بن شعيب

= الخصم لا حجة فيه على مُدَّعاه؛ للقاعدة النحوية المذكورة، فلا حاجة إلى تكلف الجواب بالمجاز. انظر: نهاية السول ٢/٣٩٣.

(١) في (ص): «الاثنان». وهذا مخالف لرواية عمرو بن شعيب التي ذكرها الشارح، وإن كان موافقاً لما في المتن، وهي رواية الربيع بن بدر عن أبيه عن جده عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «الاثنان فما فوقهما جماعة». أخرجه الدارقطني في السنن ١/٢٨٠.

(٢) انظر: سنن الدارقطني ١/٢٨١.

(٣) هو عثمان بن عبد الرحمن بن عمر بن سعد بن أبي وقاص. قال البخاري: تركوه. وقال ابن حجر: متروك، وكذبه ابن معين. انظر: تهذيب التهذيب ٧/١٣٣، تقريب التهذيب ص٣٨٥.

(٤) سقطت من (ت).

(٥) هو عمرو بن شعيب بن محمد بن عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهم جميعاً، الإمام المحدِّث أبو إبراهيم وأبو عبدالله القرشيّ السهمي الحجازيّ، فقيه أهل الطائف ومحدِّثهم، وكان يتردد كثيراً إلى مكة، وينشر العلم، وله مال بالطائف. قال ابن حجر في التقريب: «صدوق، من الخامسة، مات سنة ثماني عشرة ومائة». انظر: سير ٥/١٦٥، تهذيب ٨/٤٨، تقريب ص٤٢٣.

(٦) هو شعيب بن محمد بن عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهم جميعاً. قال ابن حجر: «صدوق ثبت سماعه من جده، من الثالثة» أي: من الطبقة الثالثة التي وفاتها بعد المائة الأولى من الهجرة، كما هو اصطلاح ابن حجر - رحمه الله - في «التقريب». قال الذهبي: «ولم نَعْلم متى تُوفي، فلعله مات بعد الثمانين في دولة عبدالملك». انظر: سير ٥/١٨١، تهذيب ٤/٣٥٦، تقريب ص٢٦٧.

عن أبيه عن جده مشهور، وحاصل ما فيه بعد أن تَعْرِف[1] أنه عمرو بن شعيب بن محمد بن عبد الله بن عمرو بن العاص: أن قوله: «جده» يحتمل أن يكون جده الأدنى الحقيقي وهو محمد[2]، فيكون حديثه مرسلاً، فإن محمداً تابعيٌّ. ويحتمل أن يكون جده الأعلى المجازي وهو عبد الله، فيكون متصلاً، وقد اختلف العلماء في الاحتجاج به إذا كان هكذا، فاحتج به أكثر من لا يحتج بالمرسل حملاً لَهُ على جده الأعلى[3].

---

(١) في (ص): «يُعْرف».

(٢) هو محمد بن عبدالله بن عمرو السهميّ، الطائفي. قال ابن حجر: «مقبول، من الثالثة». انظر: سير ٥/١٨١، تهذيب ٩/٢٦٦، تقريب ص٤٨٩.

(٣) قال الإمام الذهبي عن عمرو بن شعيب في سير أعلام النبلاء ٥/١٧٣، ١٧٤: «قلت :الرجل لا يعني بجده إلا جَدَّه الأعلى عبدالله رضي الله عنه، وقد جاء كذلك مُصَرَّحاً به في غير حديث، يقول: عن جَدِّه عبدالله. فهذا ليس بمرسل، وقد ثبت سماعُ شعيب والده من جده عبدالله بن عمرو، ومن معاوية، وابن عباس، وابن عمر، وغيرهم. وما علمنا بشعيب بأساً، رُبِّيَ يتيماً في حجر جَدِّه عبدالله، وسمع منه، وسافر معه، ولعله ولد في خلافة عليّ، أو قبل ذلك، ثم لم نجد صريحاً لعمرو بن شعيب عن أبيه عن جده محمد بن عبدالله عن النبي ﷺ، ولكن ورد نحوٌ من عشرة أحاديث هيئتها عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن عبدالله بن عمرو، وبعضها عن عمرو عن أبيه عن جده عبدالله. وما أدري هل حفظ شعيبٌ شيئاً من أبيه أم لا؟ وأنا عارفٌ بأنه لازم جَدَّه وسمع منه». وقال أيضاً عن أحاديثه: «ولا ريب أن بعضها من قبيل المسند المتصل، وبعضها يجوز أن تكون روايته وجادة أو سماعاً، فهذا محل نظرٍ واحتمال. ولسنا ممن نعدُّ نسخة عمرو عن أبيه عن جده من أقسام الصحيح الذي لا نزاع فيه من أجل الوِجادة، ومن أجل أن فيها مناكير، فينبغي أن يُتأمَّل حديثه، ويتحايد ما جاء منه منكراً، ويُروى ما عدا ذلك في السنن والأحكام محسِّنين لإسناده، فقد احتج به أئمة كبار، ووثَّقوه في الجملة، وتوقَّف فيه آخرون قليلاً، =

ورواه ابن ماجه من حديث الربيع بن بدر المعروف بعُلَيْلة وهو أيضاً ضعيف[1].

وأجاب الإمام: بأنه إذا أمكن حَمْلُ كلام النبي ﷺ على حكم شرعي ولغوي ـ فالشرعيُّ أولى؛ لكونه مبعوثاً لبيان الشرعيات، فيحمل هنا على إدراك فضيلة الجماعة، وبأنه نَهَى عن السفر إلا في جماعة، فبَيَّن بهذا الحديث أن الاثنين فما فوقهما جماعة في جواز السفر[2]. وهذا ما اقتصر في الكتاب على ذِكْره.

= وما علمتُ أنّ أحداً تركه». سير ١٧٥/٥. وكذا قال في ميزان الاعتدال ٢٦٨/٣: «ولسنا نقول: إن حديثه مِنْ أعلى أقسام الصحيح، بل هو من قبيل الحسن». وانظر: تهذيب التهذيب ٤٨/٨.

(١) انظر: سنن ابن ماجه ٣١٢/١، رقم ٩٧٢، ولفظه: «اثنان فما فوقهما جماعة». قال ابن حجر رحمه الله تعالى عن الربيع بن بدر: متروك. انظر: التقريب ص٢٠٦. والربيع يروي هذا الحديث عن أبيه عن جده، وأبوه هو بدر بن عمرو بن جَرَاد السعدي، قال عنه الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى: مجهول. انظر: التقريب ص١٢٠. وانظر تخريج الحديث في: تحفة الطالب ص٢٥٢، الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج ص٨٩، تلخيص الحبير ٨١/٣، المقاصد الحسنة ص٢١، فيض القدير ١٤٨/١. والعجيب أن الدكتور شعبان ذكر أن الحديث رواه البخاري في كتاب الصلاة، باب: الاثنان فما فوقهما جماعة. انظر: الإبهاج بتحقيقه ١٣٢/١، والبخاري رحمه الله تعالى إنما عنون به. انظر: الجامع الصحيح ٢٣٤/١، رقم ٦٢٧، كتاب الجماعة والإمامة، باب: اثنان فما فوقهما جماعة. وزعم الدكتور أيضاً أن الحديث أخرجه النسائي، وليس كذلك.

(٢) انظر: المحصول ١/ق٦١٣/٢، والنقل بتصرف وزيادة.

ولقائل: أن يقول: سفر الواحد منفرداً ليس بحرام، إنما هو مكروه، بل الجواب: أن الخلاف ليس في لفظ «الجمع» ولا لفظ «الجماعة»، كما تقدم[1].

فائدة:

للخلاف في هذه المسألة فائدة أصولية، وفوائد فروعية:

أما الأصولية: فهي النظر في الغاية التي ينتهي التخصيص إليها، وهي المسألة المتقدمة. وقال الأستاذ أبو إسحاق في أصوله ـ بعد أن عَزَا (ما ذكرناه)[2] إلى بعض الأصحاب: هذه فائدة مُزَيَّفة[3]؛ لأن أئمتنا مجمعون

(١) انظر: نهاية السول ٢/٣٩٣، فواتح الرحموت ١/٢٧١. قال العلامة المحدث عبد الله الغماري رحمه الله: وقول البيضاوي: «فقيل: أراد به جواز السفر» يرده أمران: **الأول:** ما ورد في بعض طرق الحديث مما يفيد أن المراد جماعة الصلاة، وذلك ما أخرجه أحمد (المسند ٥/٢٥٤): من طريق عبيد الله بن زحر عن علي بن يزيد عن القاسم عن أبي أمامة: «أن النبي ﷺ رأى رجلاً يصلي، فقال: ألا رجل يتصدق على هذا يصلي معه. فقام رجل فصلى معه، فقال رسول الله ﷺ: هذان جماعة». قال الحافظ (التلخيص ٣/٨٢): هذا عندي أمثل طرق هذا الحديث؛ لشهرة رجاله وإن كان ضعيفاً. **الثاني:** ما ورد في بعض الأحاديث مما يفيد النهي عن سفر الاثنين إذا لم يكن معهما ثالث، وذلك ما أخرجه أحمد (المسند ٢/١٨٦، ٢١٤)، وأبو داود (٣/٨٠)، والترمذي (٤/١٦٦)، والحاكم (٢/١٠٢) بإسناد صحيح عن عبد الله ابن عمرو: أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «الراكب شيطان، والراكبان شيطانان، والثلاثة ركب».اهـ. انظر: الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج ص٩٠ ـ ٩١، مع بعض الاختصار.

(٢) في (ص): «ما ذكره». وهو خطأ؛ لأن ضمير المفرد الغائب ليس له مرجع، إنما المرجع لضمير الجمع المتكلم، وهو ما سبق أن ذكره الشارح من الفائدة الأصولية.

(٣) في (ص): «مربعة» وهو تصحيف.

على جواز تخصيص الجمع والعموم بما هو دليل إلى أن يبقى تحته واحد. انتهى. وهي فائدة، وقد عرفت الخلاف المتقدم[1].

وأما الفوائد الفروعية:

فمنها: لو قال: له عليَّ دراهم ـ لزمه ثلاثة. وحُكِي وجهٌ أنه يلزمه درهمان[2].

ومنها: قيل[3]: يُكْتَفى في الصلاة على الميت باثنين. حكاه الرافعي عن «التهذيب»، وقال: إنه بناءً على أن أقل [ص١/٤١٧] الجمع اثنان[4].

ومنها: لو أوصى لأقاربه، وليس له إلا قريب واحدٌ ـ فوجهان في أنه هل يُصْرف إليه الكلُّ أو الثلث. وحكى الأستاذ أبو منصور[5] وجهاً أنه

---

(١) فقول الأستاذ: لأن أئمتنا مجمعون... إلخ ـ مردودٌ بالخلاف المتقدم. وانظر: البحر المحيط ٤/١٩٦.

(٢) انظر: العزيز شرح الوجيز ٥/٣١٣، روضة الطالبين ٤/٣٤.

(٣) في (ت)، و(غ): «هل».

(٤) انظر: فتح العزيز مع المجموع ٥/١٨٩، العزيز شرح الوجيز ٢/٤٤٢، وحكى الرافعي أيضاً قول ن يشترط ثلاثة بناءً على أنه أقل الجمع.

(٥) هو عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميميّ، أبو منصور البغداديّ. العلاّمة البارع، المتفنن الأستاذ. كان أكبر تلامذة أبي إسحاق الإسفراييني، وكان يدرِّس في سبعةَ عشر فَنّاً، ويُضرب به المثل، وكان رئيساً محتشماً مُثرياً. قال شيخ الإسلام أبو عثمان الصابوني: «كان من أئمة الأصول، وصدور الإسلام بإجماع أهل الفضل والتحصيل». من مصنفاته؛ «التكملة» في الحساب، «التفسير»، «الفَرْق بين الفِرَق»، «التحصيل» في أصول الفقه، «فضائح الكرَّامية»، وغيرها. توفي سنة ٤٢٩هـ. انظر: سير ١٧/٥٧٢، الطبقات الكبرى ٥/١٣٦.

يكون له النصف، حكاه الرافعي عنه، ولم يُعَلِّله[1]، قال ابن الرفعة في «المطلب»: ولم أفهم له معنى، وإنْ تُخُيِّل أنه بناه[2] على أن أقل الجمع اثنان ـ لزمه أن يقول فيما إذا أوصى للفقراء: بجواز الاقتصار عليهما أيضاً[3]، ولم نر مَنْ قال به[4].

ومنها: في الرافعي في فروع الطلاق: أنه لو[5] قال: إن تزوجتُ النساءَ أو اشتريتُ العبيد فهي طالق ـ لم يحنث إلا إذا تزوج ثلاثَ نسوةٍ، أو اشترى ثلاثة عبيد[6]. وقياس الخلافِ الأصولي جريانُ [ك/٢٣٣] وَجْه تحنيثه باثنين. فإن قلتَ: ولِمَ لا يقال في هذه الصورة: إنه لا يحنث بشيء؛ لأنه علَّق على جميع نساء العالمين وعبيدهم، بدليل إدخاله الألفَ واللامَ المقتضيةَ للعموم؛ وهو تعليقٌ على مستحيل، والصحيح في التعليق على المستحيل أنه لا يقع.

قلت: لما كان إعمال الكلام أولى من إهماله حُمِل على جنس الجمع في ذلك[7].

---

(١) انظر: العزيز شرح الوجيز ٧/١٠٠.

(٢) في (ص): «بناءً».

(٣) أي: بجواز الاقتصار على فقيرين فقط، حَمْلاً على أقل الجمع. انظر: البحر المحيط ٤/١٩٥.

(٤) انظر: العزيز شرح الوجيز ٧/٩١ ـ ٩٣.

(٥) في (ت): «إن».

(٦) انظر: العزيز شرح الوجيز ٩/١٥٩.

(٧) أي جعلنا الألف واللام للجنس، فيكون الجمع «النساء»، و«العبيد» لجنس الجمع، لا للعموم، وجنس الجمع (أي: ماهيته) يتحقق بثلاثة، أو اثنين على الخلاف.

وقال الرافعي في كتاب الأيمان فيما إذا حلف لا يكلِّم الناس: ذكر ابن الصباغ وغيره أنه يحنث إذا كلم واحداً، كما إذا قال: لا آكل الخبز. ولو حلف: لا يكلم ناساً - حُمِل على ثلاثة[1]. انتهى.

فإن قلت: هذا عجيب، «ناسٌ» المنكَّر يحمل على الجمع، فإذا دخلت عليه[2] الألف واللام المُعَمِّمَةُ تُخرجه عن ذلك.

قلت: كأن الألف واللام والحالة هذه المراد بها الجنس من حيث هو، بخلاف ما إذا كان مُنَكَّراً.

وأما قياس «لا يكلم الناس» على «لا آكل الخبز» ففيه نظر؛ لصدق الخبز على القليل والكثير صدقاً واحداً، كالماء والعسل[3].

قال: (الرابعة: العام المخصوص مجاز وإلا لاشترك. وقال بعض الفقهاء: إنه حقيقة. وفَرَّق الإمام بين (المُخصِّص المتصل)[4] والمنفصل؛

---

(١) انظر: العزيز شرح الوجيز ١٢/٣٤٧.

(٢) سقطت من (ص).

(٣) انظر المسألة الثالثة في: المحصول ١/ق٣/١٥، الحاصل ١/٥٣٠، التحصيل ١/٣٦٨، نهاية الوصول ٤/١٤٦١، الإحكام ٢/٢٨٣، شرح اللمع ١/٣٤٢، نهاية السول ٢/٣٨٥، السراج الوهاج ١/٥٢٢، المحلي على الجمع ٢/٣، المستصفى ٣/٣١١ (٢/٩١)، الوصول إلى الأصول ١/٣١٨، المعتمد ١/٢٣٦، شرح التنقيح ص٢٢٤، إحكام الفصول ص٢٤٨، نشر البنود ص٢٣٢، تيسير التحرير ١/٣٢٦، فواتح الرحموت ١/٣٠٦، فتح الغفار ١/١٠٨، نزهة الخاطر ١/١٥٤، شرح الكوكب ٣/٢٧١.

(٤) في (ص)، و(ك): «المخصَّص بالمتصل». والمثبت هو الموافق لما في نهاية السول ٢/٣٩٤، والسراج الوهاج ١/٥٢٩، شرح الأصفهاني ١/٣٧١.

لأن المقيَّد بالصفة لم يتناول غيراً[1]. قلنا: المركب لم يوضع، والمفرد متناول).

اختلفوا في العام إذا خُصَّ هل يكون في الباقي حقيقة؟ [ت١/١٦٢] على مذاهب:

أحدها: أنه مجاز. وذهب إليه جمهور أصحابنا، والمعتزلة[2] كأبي علي وابنه، واختاره المصنف، وصفي الدين الهندي، وابن الحاجب[3]؛ لأنه حقيقة في الاستغراق، فلو كان حقيقة في البعض لزم الاشتراك، والمجاز خير

---

(١) في السراج الوهاج ١/٥٣٠: «غير الموصوف». وفي شرح الأصفهاني ١/٣٧١: «غيره».

(٢) أي: وجمهور المعتزلة.

(٣) وهو مذهب جماهير الأشاعرة، بل نسبه إلى الجمهور الكمال بن الهمام، والعضد الإيجي، ونسبه إلى الأكثر أيضاً ابن السبكي، واختاره الآمدي وقال: «وإليه ميل الغزالي»، وهو قول للمالكية واختاره القرافي، ونصره أبو الخطاب من الحنابلة. وهو مذهب بعض الحنفية كصاحب «البديع»، وصدر الشريعة، والكمال بن الهمام، وعيسى بن أبان، إلا أن التخصيص عند أكثر الحنفية لا يكون إلا بمستقل، فإخراج بعض العام بغير مستقل كالصفة والاستثناء حقيقة على قولهم كما صَرَّح به صدر الشريعة. انظر: المحصول ١/ق٣/١٨، نهاية الوصول ٤/١٤٧١، المستصفى ٣/٢٥٠ (٢/٥٤)، الإحكام ٢/٢٢٧، المحلي على الجمع ٢/٥، البحر المحيط ٤/٣٤٨، القواطع ١/١٧٥، العضد على ابن الحاجب ٢/١٠٦، شرح تنقيح الفصول ص٢٢٦، نشر البنود ١/٢٣٧، تيسير التحرير ١/٣٠٨، فواتح الرحموت ١/٣١١، كشف الأسرار ١/٣٠٧، التمهيد لأبي الخطاب ٢/١٣٨، المسودة ص١١٥، شرح الكوكب ٣/١٦٠.

منه[1].

والثاني [ص١/٤١٨]: أنه حقيقة وهو مذهب كثير من أصحابنا[2] وجمهور الحنفية[3] والحنابلة[4].

والثالث: أن المخصِّص إنْ كان مستقلاً: سواء أكان[5] عقلياً، كالدليل الدال على أن غير القادر غير مراد من الخطاب في العبادات. أو لفظياً، كما إذا قال المتكلِّم بالعام: أردتُ به البعضَ الفلاني - فهو مجاز.

---

(١) في (ص): «من الاشتراك».

(٢) كالشيرازي، والقاضي أبي الطيب الطبري، وأبي حامد الإسفراييني، وابن الصباغ، والسمعاني، وغيرهم. انظر: شرح اللمع ١/٣٤٤، القواطع ١/١٧٥، البحر المحيط ٤/٣٤٩، الإحكام ٢/٢٢٧.

(٣) الصواب أنه مذهب بعض الحنفية، كالسرخسي. انظر: تيسير التحرير ١/٣٠٨، فواتح الرحموت ١/٣١١، التقرير والتحبير ١/٢٧٤، البحر المحيط ٤/٣٤٩. لكن قال السمرقندي في ميزان الأصول ص٢٨٨: «قال عامة أصحابنا، وعامة أهل الحديث: بأنه يبقى حقيقة في الباقي». والأقرب هو ما ذكره المتأخرون؛ لأنهم يحررون الأقوال والمذاهب غالباً.

(٤) انظر: شرح الكوكب ٣/١٦٠، العدة ٢/٥٣٣، وهو قول عند المالكية، وذهب إليه منهم أبو تمام وغيره. انظر: إحكام الفصول ص٢٤٥، شرح التنقيح ص٢٢٦. قال الزركشي في البحر ٤/٣٤٩: «وقال إمام الحرمين في «التلخيص»، وابن القشيري: هو مذهب جماهير الفقهاء». وانظر: التلخيص ٢/٤١، ونقله الغزالي عن الشافعي - رضي الله عنه - في المنخول ص١٥٣، بل قال أبو حامد الإسفراييني: «وهذا مذهب الشافعي وأصحابه». انظر: البحر ٤/٣٤٩.

(٥) في (ت)، و(ك)، و(ص): «كان».

وإن لم يكن مستقلاً - فهو حقيقة، وذلك كالاستثناء، مثل: قول القائل: مَنْ دخل داري يُكْرَم إلا [غ١/١٥٤] زيداً. والشرط، مثل[1]: مَنْ دخل أكرمتُه إنْ كان عالماً. (والتقييد بالصفة: مَنْ دخل داري من الطوال.

قال صفي الدين الهندي)[2]: «والتقييد بالغاية[3] وإن لم يذكروه[4] في هذا المقام: حُكْمُه حكم أخواته من المتصلات ظاهراً؛ إذ لا يظهر فرقٌ بينهما على هذا الرأي. وهذا ما اختاره الكرخي وأبو الحسين البصري والإمام»[5]. وعلى حكاية هذه الثلاثة اقتصر المصنف.

---

(١) سقطت من (ص)، و(غ).

(٢) سقطت من (ت).

(٣) في جميع النسخ: «العام» وهو خطأ؛ والمثبت موافق لما في نهاية الوصول ١٤٧٣/٤. وفي هامش (ص) ٤١٩/١، تصحيح من الناسخ بقوله: «لعله الغاية»، وهو الصواب.

(٤) في (ت): «يذكره».

(٥) نهاية الوصول ١٤٧٣/٤، وانظر: المعتمد ٢٦٢/١، المحصول ١/ق١٩/٣، ميزان الأصول ص٢٨٩. **تنبيه**: ينبغي أن يتنبه إلى أن أكثر الحنفية يقولون بأن العام المخصوص بمخصِّص غير مستقل - حقيقةٌ في الباقي، وإنما الخلاف بينهم في المخصِّص المستقل، فعلى هذا يمكن أن يقال: ليس هناك فرق بين رأي الكرخي ورأي الحنفية السابق ذكرهم في الهامش القائلين بأن العام المخصوص مجاز في الباقي؛ إذ المقصود المخصوص بمستقل؛ لأن هذا هو التخصيص عندهم، إذ حد التخصيص عندهم: هو قصر العام على بعض أفراده بدليل مستقل مقترن. انظر: كشف الأسرار ٣٠٦/١. بل أنكر عبد العلي الأنصاري رحمه الله تعالى أن يكون عند الحنفية خلاف في المخصوص بغير المستقل فقال: «وما عُرف خلاف بين الحنفية في أن العام المقرون بشرط، أو صفة، أو غاية، أو استثناء: ليس مجازاً ألبتة، وإنما وقع الخلاف فيما خص بمستقل». فواتح الرحموت ٣١١/١. لكن الكمال بن الهمام أثبت الخلاف ونسب =

والرابع: إنْ خُصَّ بمتصل من شرط أو استثناء فهو حقيقية، وإلا فهو مجاز. وهو المنقول عن القاضي، وقد رأيتُه في «مختصر التقريب» إلا أنه لم يصرِّح بذكر الشرط، وهذه عبارته: ولو قررنا القول بالعموم - فالصحيح عندنا من هذه المذاهب أن نقول: إذا تقدر التخصيص باستثناء متصل - فاللفظ حقيقة في بقية المسميات. وإنْ تقدر التخصيص بدلالةٍ منفصلة - فاللفظ مجاز، لكن يستدل به في بقية المسميات[1]. انتهى.

والخامس: إنْ خُصَّ بالشرط، والتقييد بالصفة - فهو حقيقة، وإلا فهو مجاز حتى في الاستثناء[2].

= الاتفاق إلى الأكثر كما سبق ذكره، وكذا في ميزان الأصول ص٢٨٩، حيث قال السمرقندي: «وقال بعض أصحابنا، وهو قول بعض أصحاب الحديث: يكون مجازاً في الباقي، سواء كان دليل الخصوص متصلاً به، أو منفصلاً عنه، سمعياً، أو عقلياً أو دلالة حال». وهو يقصد بالمتصل غير المستقل؛ لأنه قبل هذا القول أثبت لعامة أصحابه الحنفية أنهم يقولون: بأنه حقيقة إن كان دليل التخصيص متصلاً غير مستقل، ثم ذكر هذا القول المنقول بلفظه بَعْدَه. ويقصد بالمنفصل المستقل، لا المتراخي؛ لأن شرط التخصيص عندهم الاقتران.

(١) انظر: التلخيص ٢/٤٢. قال الزركشي في البحر ٤/٣٥٠: «والقاضي إنما قال هذا تفريعاً على رأي المُعَمِّمين؛ لأن مذهبه في صيغ العموم الوقوف. وانظر رأي القاضي في: نهاية الوصول ٤/١٤٧٣، الإحكام ٢/٢٢٧، العضد على ابن الحاجب ٢/١٠٦، تيسير التحرير ١/٣٠٨، فواتح الرحموت ١/٣١٢.

(٢) وهو قول القاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي، كما في المعتمد ١/٢٦٢، الإحكام ٢/٢٢٧، البحر المحيط ٤/٣٥٠، نهاية الوصول٤/١٤٧٣، ١٤٧٤، وقال فيه: «ونَقلَ بعضهم عنه: أنه إنْ خُصَّ بدليل منفصل فهو حقيقة، وإلا فهو مجاز. وكلامه في «العمدة» يدل على أن اختار أنه مجاز كيف كان المخصِّص، فلعله اختار ما نُقِل عنه في غيره». وانظر: حاشية السعد على شرح العضد ٢/١٠٦.

والسادس: إنْ خُصَّ بدليل لفظي سواء كان متصلاً أم[1] منفصلاً فهو حقيقة، وإلا فهو مجاز[2].

والسابع: إنْ بَقِي بعد التخصيص جَمعٌ فهو حقيقة فيه، وإلا فهو مجاز[3].

وصَرَّح الغزالي: بأنه لا خلاف في أنه مجاز إذا لم يبقَ بعد التخصيص جمع[4]. وهذا فيه نظر، فقد صَرَّح إمام الحرمين في «التلخيص» بحكاية الخلاف في ذلك، فقال: ذكر القاضي عن بعض أصحابنا أن اللفظ حقيقةٌ فيما يَبْقَى وإن كان أقل من[5] الجمع، وهذا بعيد جداً[6]. انتهى.

---

(١) في (ت): «أو».

(٢) انظر: المعتمد ١/٢٦٢، الإحكام ٢/٢٢٧، نهاية الوصول ٤/١٤٧٤.

(٣) وإليه ذهب أبو بكر الرازي الجصاص من الحنفية رحمه الله تعالى، وهذا المذهب هو الذي نسبه إليه الحنفية، وبعض الشافعية نسبوا إليه أن العام المخصَّص حقيقة إن بقي غير منحصر (أي: الباقي كثرة يعسر ضبطها)، وإلا فهو مجاز. ولا شك أن أهل المذهب أعرف بمذهب مشايخهم، فتكون نسبتهم أرجح. انظر: فواتح الرحموت ١/٣١١، تيسير التحرير ١/٣٠٨، وقد ذكر هذه النسبة ابن الحاجب، وتابعه عليها الأصفهاني في بيان المختصر ٢/١٣٢، ١٣٣، وكذا العضد الإيجي في شرحه ٢/١٠٦، مع أن الآمدي رحمه الله تعالى ذكر النسبة موافقة للحنفية، وكذا صفي الدين الهندي. انظر: الإحكام ٢/٢٢٧، نهاية الوصول ٤/١٤٧٤. وقد اختار هذا المذهب الباجي من المالكية. انظر: إحكام الفصول ص٢٤٦.

(٤) انظر: المستصفى ٣/٢٥١ (٢/٥٤).

(٥) سقطت من (ت).

(٦) انظر: التلخيص ٢/٤١، ٤٢، البحر المحيط ٤/٣٥٢، ٣٥٣، وقد نقل الزركشي عن الماوردي أن أبا حامد الإسفراييني يرى هذا المذهب. وقد حكى الباجي عن أبي تمام وغيره من شيوخ المالكية أن العام يبقى حقيقة وإن انتهى التخصيص إلى واحد. =

والثامن: أنه حقيقة في تناول ما بقي، مجازٌ في الاقتصار عليه. وهو اختيار إمام الحرمين[1].

قوله: «**لأن المقيَّد**» هذا دليل الإمام، وتقريره: أن العام المقيَّد بالصفة لم يتناول غير الموصوف؛ لأنه لو تناوله لضاعت فائدة الصفة[2]، وإذا انحصر [ص١/٤١٩] تناوله فيه، وقد استعمل فيه - فيكون حقيقة. وهذا بخلاف المخصوص بمنفصل، فإن لفظَه متناولٌ للمُخْرَج بحسب اللغة [ك/٢٣٤] مع كونه لم يُسْتعمل فيه؛ فيكون مجازاً أو مشتركاً، والمجاز أولى؛ فيكون مجازاً.

وأجاب المصنف: بأن المركَّب من الموصوف والصفة مثلاً غير موضوع، فلا يكون حقيقة فيه، فلم يبقَ إلا المفرد[3]، والمفرد الذي هو العام متناول لكل فرد لغة، وقد استعمل في البعض فيكون مجازاً.

وهذا الجواب مبني على أن المركبات غير[4] موضوعة، وفيه نزاع،

= انظر: إحكام الفصول ص٢٤٥.

(١) وبعض الحنفية، كصدر الشريعة، لكن على قاعدة الحنفية في التخصيص، وهو إذا كان العام مخصوصاً بمستقل. انظر: البرهان ١/٤١٢، فواتح الرحموت ١/٣١١، تيسير التحرير ١/٣٠٨.

(٢) سقطت من (ت).

(٣) المعنى: أن الموضوع في لغة العرب - وهو المعنى الحقيقي - هو معاني المفردات حال كونها مفردة، أما معانيها حال تركيبها فلا يدخل تحت الوضع اللغوي، أي تحت المعنى الحقيقي الموضوع.

(٤) سقطت من (ت)، و(غ).

فالأَوْلى الجوابُ: بأنه لو[1] لم يكن الموصوف ونحوه متناولاً ـ لم يكن المتصل من المخصصات؛ لأن التخصيص إخراج بعض ما تناوله اللفظ. هذا شرح ما في الكتاب[2].

ونختم المسألة بشيئين:

أحدهما: قال الإمام: «إذا قال الله: ﴿اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾[3] فقال رسول الله ﷺ في الحال: إلا زيداً ـ فهل هو تخصيص بمنفصل أو متصل؟ فيه احتمال»[4].

قال صفي الدين الهندي: «والأظهر أنه منفصل»[5]. قلت: وقد ذكر القاضي المسألة في «مختصر التقريب» وقال: «إن من الأصوليين من نَزَّله

(١) سقطت من (ت).

(٢) انظر المسألة الرابعة في: المحصول ١/ق٣/١٨، الحاصل ١/٥٣١، التحصيل ١/٣٦٩، نهاية الوصول ٤/١٤٧١، نهاية السول ٢/٣٩٤، السراج الوهاج ١/٥٢٩، المحلي على الجمع ٢/٥، الإحكام ٢/٢٩٧، البحر المحيط ٤/٣٤٨، المعتمد ١/٢٦٢، شرح اللمع ١/٣٤٤، المستصفى ٣/٢٥٠ (٢/٥٤)، شرح تنقيح الفصول ص٢٢٦، بيان المختصر ٢/٢٣٢، تيسير التحرير ١/٣٠٨، فواتح الرحموت ١/٣١١، شرح الكوكب ٣/١٦٠، المسودة ص١١٥.

(٣) سورة التوبة: الآية ٥.

(٤) انظر: المحصول ١/ق٣/٢١، ٢٢، البحر المحيط ٤/٤٠٢، وهذا السؤال وارد على القائلين بالتفصيل بين المخصِّص المتصل والمنفصل. انظر: نهاية الوصول ٤/١٤٨٣.

(٥) انظر: نهاية الوصول٤/١٤٨٤ .

منزلة الاستثناء المصرح به في كلام الله تعالى. قال القاضي: والذي نرتضيه أنه ﷺ إنِ ابتدأ مِنْ تلقاء نفسه كلاماً، ولم يضفه إلى كلام الله تعالى - فيلتحق[1] ذلك بالمنفصل، ولا يُجْعل كلامه ﷺ استثناءً حقيقياً، بل هو تخصيص سواء قدر متصلاً أو منفصلاً»[2].

والثاني: اعلم أن الأصوليين لم يذكروا التفرقة بين العام المخصوص، والعام الذي أريد به الخصوص[3]، وهو (تحرير مهم)[4]. والشافعي ﷺ له أقوال في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾[5]، منها: أنه عام مخصوص. ومنها: أنه عام مراد[6] به الخصوص. وقد كثر الكلام في ذلك، وتشعب النظر، ولوالدي - أيده الله تعالى - في ذلك كلام نفيس، ونحن نذكر جميع ما ذكره، فإنه مما ينبغي أن يَغْتبط به الفطن.

قال أحسن الله إليه: كثر الكلام في العام المخصوص، والعام الذي أريد به الخصوص في الفرق بينهما، وفي أنَّ العام المخصوص مجاز، أوْ لا.

---

(١) في (ت)، و(غ): «فيلحق».

(٢) انظر: التلخيص ٢/٤٥، ٤٦، مع تصرف من الشارح رحمه الله تعالى.

(٣) بين الزركشي رحمه الله تعالى: أن التفرقة بينهما وقعت في كلام جماعة من الأصحاب المتقدمين، كأبي حامد، والماوردي. انظر: البحر المحيط ٤/٣٣٦، إلا أن ما ذكراه من التفرقة غير مسلم.

(٤) في (ك)، و(غ): «عزيز مهم». وفي (ت): «عزيز موهم». وكلاهما صحيح.

(٥) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

(٦) في (ت)، و(غ): «أريد».

وظن جماعة أن هذا الخلاف في أن العام المخصوص مجازٌ أَوْ لا ـ يجري في العام المراد به الخصوص.

والذي أراه في ذلك، وبالله العون والتوفيق: أما العام الذي أريد به الخصوص ـ فهو العام إذا أطلق [ص١/٤٢٠] وأريد به بعض ما يتناوله: فهو لفظ مستعمل في بعض مدلوله. وبعض الشيء غيره[١]، فالذي يظهر أنه مجاز قطعاً، إلا إنْ قيل: إنَّ العام دلالته على كل فرد من أفراده دلالة مطابقة، فقد يقال حينئذ على هذا: بأنه حقيقة في كل فرد. فإنْ جاء خلافٌ فيه فإنما يجيء من هذه الجهة، وشَرْطُ الإرادة في هذا النوع على ما ظهر لنا أن تكون مقارنةً لأول اللفظ، ولا يُكْتَفَى بطريانها في أثنائه؛ لأن المقصود منها[٢] نقلُ اللفظِ عن معناه إلى غيره، واستعماله في غير موضوعه[٣]، وليست إرادةُ إخراجٍ لبعضِ المدلول، بل إرادة استعمالٍ للفظ[٤] في شيءٍ آخر غير موضوعه، كما يراد باللفظ مجازه الخارجُ عنه، لا فرق بينهما، إلا أن ذاك خارج وهذا داخل؛ لأن البعض داخل في الكل.

ومَنْ يجعل الدلالة على كل فرد دلالة مطابقة ـ لا يناسبه أن يقول: إنه

---

(١) أي: بعض الشيء غير الشيء؛ لأن الجزء لا يكون كالكل.

(٢) في (ص)، و(ك): «فيها».

(٣) فاللفظ العام معناه كل فرد، ويراد نقله إلى غيره وهو بعض الأفراد، أي: جَعْلُ البعض معنى للكل. وهذا بلا شك استعمال للفظ في غير موضوعه.

(٤) في (ك): «اللفظ».

استعمال اللفظ[1] في غير موضوعه، بل يصير [غ١/١٥٥] كاستعمال المشترك في أحد معنييه[2]، وهو استعمال حقيقي، وإرادة أحد معنيي المشترك ـ عند مانع استعمال المشترك [ت١/١٦٣] في معنيَيْه ـ لا شك أنها لا تخرجه عن موضوعه، ولا تجعله مجازاً، بل هي مُصَحِّحة لاستعماله.

وأما عند مَنْ يُجَوِّز استعماله في معنيَيْه ـ فهم مختلفون إذا اسْتُعْمل في معنيَيْه: هل هو مجاز أم لا؟

فَمَنْ جعله مجازاً ـ فكذلك[3]؛ لأن الاستعمال الحقيقي عنده هو استعماله في أحد المعنيين.

ومَنْ جعله حقيقة كالعام[4]، كما هي طريقة السيف الآمدي في النقل عن الشافعي ﷺ[5] ـ فيصير البحث فيه كالبحث في العام المراد به الخصوص.

---

(١) في (غ): «للفظ».

(٢) وجه الشبه بين المشترك والعام: أن المشترك يدل على كل معنى من معانيه بالمطابقة، والعام عند هؤلاء يدل على كل فردٍ من أفراده بالمطابقة.

(٣) أي: فكذلك يجعل المشترك المستعمل في أحد معنييه حقيقة، كالذي قبله؛ لأنه لما كان استعماله في معنييه مجازاً ـ كان استعماله في أحدهما حقيقة.

(٤) أي: مَنْ جعل المشترك حقيقةً إذا اسْتُعْمل في مَعْنَيَيْه ـ فقد جعله دالاً على معنييه بطريق الشمول، كالعام حقيقة في كل فرد، أي: دالاً على أفراده بطريق الشمول.

(٥) قال الآمدي في الإحكام ١/٢٢: «مذهب الشافعي، والقاضي أبي بكر :أن المشترك نوع من أنواع العموم». ولذلك إذا تجرد المشترك عن القرينة التي تصرفه إلى أحد معنييه وجب حمله عليهما معاً عندهما. انظر: الإحكام ٢/٢٤٥.

وفيه نظر؛ لأنا نعلم أن المشترك وَضَعه الواضع لكلٍ من المعنيين وحده، بخلاف العام[1]، ولكن أدى مساق البحث على طريقة الآمدي إلى ما قلناه[2].

ويُؤْنسك إلى اشتراط مقارنة الإرادة - في هذا النوع - لأول اللفظ ما ذكره الفقهاء في تكبيرة الإحرام [ك/٢٣٥][3]، وفي كنايات الطلاق[4].

---

(١) أي: دلالة المشترك على معانيه بطريق البدل، ودلالة العام على أفراده بطريق الشمول، فَجَعْل المشترك حقيقة إذا استعمل في مَعْنَيَيْه - أي: دالاً على معانيه بطريق الشمول - بعيد، والمعنى: أن استعمال المشترك في أحد معنييه ليس من قبيل العام المراد به الخصوص؛ لأن المشترك حقيقي في كل معنى على حدة؛ لأن الواضع وضعه لكل معنى على حدة، بخلاف العام فقد وضعه الواضع لجميع الأفراد، فاستعماله للبعض بخلاف الوضع.

(٢) أي: أدى مساق البحث على طريقة الآمدي في جعله المشترك كالعام: أن يكون البحث في استعمال المشترك في أحد معنييه، كالبحث في العام المراد به الخصوص، مع أن الفارق بينهما واضح؛ إذ العام موضوع لجميع الأفراد، والمشترك موضوع لكل معنى على حدة. وحاصل ما سبق أنه لما كان استعمال المشترك في أحد معنييه حقيقة- سواء عند مَنْ منع استعماله في معنييه، أو عند مَنْ جَوّز استعماله في معنييه - فكذلك استعمال العام في بعض أفراده حقيقة، أي: قسنا عموم الشمول (وهو العام المستعمل في بعض أفراده) على عموم البدل (وهو المشترك المستعمل في أحد معنييه) بجامع كون كلٍّ منهما دالاً على أفراده بالمطابقة. وواضح أن هذا القياس على قول مَنْ يقول بأن دلالة العام على أفراده بالمطابقة، وكون العام المراد به الخصوص حقيقة إنما هو تفريع على هذا القول.

(٣) أي: تكبيرة الإحرام من قبيل العام المراد به الخصوص؛ إذ هي ذكر لله تعالى، يقال في كل حال، أما قوله للدخول في الصلاة فهو ذكر مخصوص، لابد فيه من نية تنقله من عموم الذكر المقول في كل وقت، إلى ذكر مخصوص مقول في وقت مخصوص، فلابد من مقارنة النية لأول التكبير. انظر: المجموع ٣/٢٧٧.

(٤) قال النووي رحمه الله تعالى: «وشرط نية الكناية اقترانها بكل اللفظ، وقيل: يكفي =

وإذا حققتَ هذا المعنى اضبطه.

وأما العام المخصوص: فهو العام إذا أريد به معناه مُخْرَجاً منه بعضُ أفراده. فالإرادة فيه (إرادةٌ للإخراج، لا إرادةٌ للاستعمال)[1]، فهي تشبه الاستثناء، فلا يُشْترط مقارنتها لأول اللفظ، ولا يجوز تأخرها[2] عن آخره، بل يُشْترط إن لم تُوجد في أوله [ص١/٤٢١] ـ أن تكون في أثنائه. ويؤنسك في هذا ما قاله الفقهاء في مشيئة الطلاق، فإنه يُشْترط اقتران النيةِ ببعضِ اللفظ قبل فراغه[3]. فالتخصيص إخراج، كما أن الاستثناء إخراج، ولهذا نقول: المخصِّصات المتصلة أربعة: الاستثناء، والغاية، والشرط، والصفة. والمخصِّص في الحقيقة هو الإرادة المُخْرِجة، وهذه (الأربعة، والمخصِّصُ المنفصلُ خمستُها ـ دالةٌ على تلك الإرادة، وتلك)[4] الإرادة ليست إرادةَ استعمالِ اللفظِ في غير موضوعه، فلذلك لم يقطع بكونه مجازاً، بل حصل التردد، ومنشأ التردد أنَّ إرادةَ إخراج بعضِ المدلول هل تُصَيِّرُ[5] اللفظَ مراداً به الباقي، أوْ لا[6]؟ والحق لا، وهو يشبه الخلاف في

= بأوله». انظر: المنهاج بشرح المحلي ٣/٣٢٧، نهاية المحتاج ٦/٤٢٥.

(١) في (ص)، و(ك): «إرادة الإخراج لإرادة الاستعمال». وهو تحريف.

(٢) في (ت): «تأخيرها».

(٣) انظر: روضة الطالبين ٦/٨٣ ـ ٨٤.

(٤) سقطت من (ت)، و(غ).

(٥) في (ص): «يصير».

(٦) يعني: هل تصيِّر معنى اللفظ العام مراداً به البعض، كما هو الحال في العام المراد به الخصوص، أريد بمعنى العموم الخصوص، وليس هناك إخراج أصلاً؟ فهل العام المخصوص (أي: المخرج منه) يكون البعض فيه هو معنى العموم، كالعام المستعمل =

الاستثناء، وهذا يُقَوِّي أن العام المخصوص حقيقةٌ، لكنِ الأكثرون على أنه مجاز، ووجهه: أنه يَجْعَل اللفظَ موضوعاً استعمل في معناه بتمامه غير مُخْرَج منه شيء، فمتى استعمله مُخْرَجاً منه شيءٌ كان مجازاً؛ لاستعماله على غير الوجه الذي وضعه الواضع عند الإطلاق[(١)]، و[(٢)]هذا فيما يحتمل المجاز، وهو ما كان ظاهراً كالعام، أما ما كان نصاً كالعدد فلا مجاز فيه، وليس إلا الإخراجُ المحض. ويظهر أثر هذا في أن المخصِّص المنفصل يأتي في العام ولا يأتي في العدد، والاستثناء في العام كاشف عن الإرادة المخصِّصة، والاستثناء في العدد هو المخرِج بنفسه لا بدلالته على إرادة متقدمة[(٣)]؛ ولهذا لو أراد فقط، ولم يُوجد لفظ الاستثناء ـ لم يصح في العدد، ويصح في العام. ولو قال أنتِ طالقٌ ثلاثاً، ونوى بقلبه: إلا واحدةً، وماتت قبل نطقه

= في البعض؟ يعني: فهل الإخراج يكون بمنزلة الاستعمال في جَعْل معنى العام مراداً به البعض؟ أو هل التخصيص ينقل معنى العام إلى الخاص، كالاستعمال ينقل معنى العام إلى الخاص؟

(١) أي: من غير تخصيص. وينبغي أن ينتبه إلى أن هذا المجاز منشؤه أنه استعمل اللفظ في غير موضوعه بسبب الإخراج، أما العام الذي أريد به المخصوص فهو مجاز؛ لأنه استعمل اللفظ في غير موضوعه بسبب الانتقال لا الإخراج، أي: نقل معنى العموم إلى الخصوص. أما في العام المخصوص فليس هناك نقل بل إخراج؛ ولذلك حصل الخلاف والتردد في كونه مجازاً، أي: هل ينتقل بعد الإخراج فيكون مجازاً، أو لا ينتقل فيكون حقيقة؟ بخلاف العام المراد به الخصوص فهو مجاز قطعاً؛ لأنه نقل للمعنى الموضوع.

(٢) سقطت الواو من (ت)، و(غ)، و(ك).

(٣) لأن العدد نصٌّ في معناه، فلا يصلح أن يريد المتكلم به غير معناه.

بقوله: إلا واحدةً ـ تقع[1] الثلاث[2].

نعم يُشْترط نية الاستثناء قبل فراغ اللفظ؛ لأجل الربط، فالنية فيه شَرْطٌ لاعتبار الاستثناء بعده، وليست مؤثرة.

والنية في التخصيص مؤثرةٌ في الإخراج وحدها، ويُدَلُّ عليها تارةً بمخصِّص منفصل، وتارة بمتصل.

والنية في العام المراد به الخصوص مؤثرةٌ في نقل اللفظ عن معناه إلى غيره.

ومن هنا يُعْرف أن عَدَّ ابنِ الحاجب البدلَ في المخصِّصات ليس بجيد؛ لأن الأَوَّل في قولنا: «أكلتُ الرغيفَ ثلثَه» يُشْبه العامَّ المراد به الخصوص، لا العام المخصوص.

(فانظر هذه)[3] المعاني وتَفَهَّمها، ثم تذكر ما قدمتهُ في العام المراد به الخصوص، تعرف الفرق بينهما [ص١/٤٢٢]، وحكمهما.

هذا ما ذكره والدي ـ أحسن الله إليه ـ وهو في غاية النفاسة[4].

---

(١) في (ص): «يقع».

(٢) واضح أن هذه صورة نادرة، ولكن أوردها لبيان أن النية وحدها لا تخصِّص العدد. وواضح أيضاً أن الاستثناء بعد موتها لا يفيد؛ لأن الأحكام إنما تناط بالحي.

(٣) في (غ): «فانظر إلى هذه».

(٤) قال شيخ الإسلام البُلْقيني رحمه الله تعالى: الفرق بينهما من أوجه: أحدهما: أن قرينة المخصوص لفظية، وقرينة الذي أريد به الخصوص عقلية. الثاني: أن قرينة المخصوص قد تنفك عنه، وقرينة الذي أريد به الخصوص لا تنفك عنه. انظر: شرح الكوكب ١٦٨/٣، ومع وجاهة هذا الكلام إلا أنه عند التأمل تفريق بالخصائص لا بالحقائق، وكلام السبكي رحمه الله تعالى تفريق بالحقائق.

والذي تحصلت عليه أن العام أنواع:

أحدها: العامُّ الذي أريد به العامُّ حقيقةً.

والثاني: العام الذي أريد به غالبُ الأفراد، ونُزِّل الأكثرُ فيه منزلةَ الكل، فهو مراد به العموم أيضاً.

والثالث: ما لم ينزل الأكثر فيه منزلةَ الكل، ولكن الكثرة فيه موجودة[1].

والرابع: ما المراد به القليل، كقوله: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ﴾[2].

وهذا أخذته من كلام الشافعي ﷺ في «الرسالة» فإنه قال: «باب ما نزل من الكتاب عامًّا يراد به العامُّ (ويدخله الخصوص)[3]»، وقوله: يراد به العام أي: الكثرة الغالبة، فلا يناقضه قوله: «ويدخله الخصوص». ومثاله: ﴿الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا﴾[4]، وقد ذكره الشافعي في أثناء الباب، فكأنه جعلهم كلَّ أهل القرية[5].

وقال الشافعي في أول الباب: قال الله تعالى جل ثناؤه: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾[6][7]، وقال: ﴿خَلْقِ السَّمَاوَاتِ

---

(١) فالأكثر: يكون بالزيادة على النصف، والكثرة تكون بالنصف، وأقل منه.

(٢) سورة آل عمران: الآية ١٧٣.

(٣) سقطت من (ت)، و(ص).

(٤) سورة النساء: الآية ٧٥.

(٥) أي: فكأنه جعل أكثر أهل القرية الظالمين في حكم الكل؛ لأنه عَبَّر عن الأكثر بالاستغراق ﴿الظَّالِمِ أَهْلُهَا﴾ فـ«أهل» نكرة مضافة فتعم، والمراد بالقرية مكة المكرمة.

(٦) سورة الأنعام: الآية ١٠٢.

(٧) في (غ): ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾.

وَالأَرْضِ﴾[1] ، وقال: ﴿وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾[2] ، فهذا عامّ لا خاصّ فيه[3][4]. انتهى.

وهو كما صرح به[5] الشافعي، وإنما ذكره توطئة لما بعده، وليس مما بَوَّب له إلا في كونه أريد به العموم[6]. فالمراد به العموم قسمان:

أحدهما: حقيقة لا خصوص فيه، وهو ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[7][8].

والثاني: مجاز فيه خصوص، وهو ما ذكره الشافعي بَعْدُ، مثل: ﴿الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا﴾[9].

---

(١) سورة الأنعام: الآية ١ و٧٣.

(٢) سورة هود: الآية ٦.

(٣) أي: ليس فيه خصوص، فليس هو بعام مخصوص، ولا عامٍ أريد به الخصوص.

(٤) انظر: الرسالة ص٥٣، ٥٤.

(٥) سقطت من (ت).

(٦) أي: هذه الآيات الثلاث التي ذكرها الشافعي رضي الله عنه في أول الباب لا تندرج تحت عنوان الباب؛ لأنها لا يدخلها الخصوص، وإنما ذكرها رضي الله عنه توطئةً وتمهيداً لما بعدها من الآيات التي فيها عموم يدخله الخصوص.

(٧) سورة الأنعام: الآية ١٠٢. سورة الرعد: الآية ١٦. سورة الزمر: الآية ٦٢. سورة غافر: الآية ٦٢.

(٨) ومن أمثلته أيضاً قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ ، وقوله: ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ ﴾ ، وقوله: ﴿وَلاَ يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ ، وقوله: ﴿إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ إِلاَّ آتِي الرحمن عَبْدًا﴾. وقولنا: كل مخلوق له بداية. وكل حادث مخلوق. وكل أهل الجنة خالدون.

(٩) سورة النساء: الآية ٧٥.

ولم يلتفت الشافعي إلى ما يقوله الأصوليون من أن ﴿خَالِقُ [غ١/١٥٦] كُلِّ شَيْءٍ﴾ مخصوصٌ بالعقل، وكأنه لأن العقل لما دل على المراد به ـ جعله[1] هو المقصود به في كلام العرب؛ لأنها إنما تضع لما يُعْقل[2].

ثم قال الشافعي: وقال الله ﴿وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ[3]﴾[4] الآية. قال الشافعي: وهكذا قول الله عز وجل: ﴿حَتَّى إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُمَا﴾[5]، ففي هذه الآية دلالة على أن[6] لم يستطعما كل أهل قرية فهي في معناها[7]. وفيها وفي ﴿الْقَرْيَةِ

---

(١) أي: جعل الشافعي المراد به.

(٢) أي: فالإخراج بالعقل هنا لا ينافي الوضع اللغوي، بل هو دليل على أن هذا هو المقصود في كلام العرب، وهو وضعهم؛ لأنها إنما تضع لما يوافق العقل.

(٣) سقطت من (ص).

(٤) سورة النساء: الآية ٧٥.

(٥) سورة الكهف: الآية ٧٧.

(٦) في (ص): «أنه». قال الشيخ أحمد شاكر رحمه الله تعالى: في النسخة المطبوعة «على أنه» وهو مخالف للأصل وغير جيد، بل هي «أن» المصدرية. انظر: تحقيق أحمد شاكر على الرسالة ص٥٥.

(٧) أي في معنى آية: ﴿وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا﴾. فالقرية وردت في آية الكهف والنساء، والمراد بهما واحد. وفي «الرسالة» ص٥٥: «فهي في معناهما». والظاهر ـ والله أعلم ـ أن الشارح تصرف؛ لأنه لم يذكر آيةً قد ذكرها الشافعي قبل ذلك، فاحتاج الشارح أن يُعَدِّل الضمير.

الظَّالِمِ أَهْلُهَا﴾ خصوصٌ؛ لأن كل أهل القرية لم يكن ظالماً قد كان فيهم المسلم، ولكنهم كانوا فيها مكثورين، فكانوا فيها أقل. انتهى. فهذا عام أريد به العام، ودخله الخصوص. وليس المعنى هنا مِنْ إرادة العامِّ جميعَ الأفراد، بل الكثرة المنزلة منزلة الكل. ويظهر أنه مجاز، وليس من مجاز استعمال [ص١/٤٢٣] لفظِ الكل في البعض؛ لأن ذلك لا يفترق الحال فيه بين بعض وبعض، وهذا في بعضٍ كثيرٍ غالبٍ [ت١/١٦٤] على الباقي؛ فهو أقوى؛ لأنه اجتمع فيه مجاز البعض ومجاز المشابهة، إذِ الأكثر يشبه الكُلَّ في الكثرة، وهو مع ذلك قد دخله التخصيص. فمن جعل العام المخصوص مجازاً - يكون قد اجتمع فيه نوع آخر من المجاز أيضاً، وهذا غريب ينبغي أن يُتَفَطَّن له. ومن لم يجعل العامَّ المخصوص مجازاً - يقتصر على المجاز من الجهة الأولى. وهذا من نفائس البحث، وبه يظهر أن العام المراد به العموم قسمان:

أحدهما: الحقيقي، كقوله: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيءٍ عَلِيمٌ﴾[1]، و﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[2] على ما قاله الشافعي.

والثاني: المجازي، كقوله: ﴿اسْتَطْعَمَا أَهْلَهَا﴾[3]، و﴿الظَّالِمِ أَهْلُهَا﴾[4]. وهذا القسم لا يكون في الأمر والنهي، وإنما يكون في الخبر؛

---

(١) سورة البقرة: الآية ٢٨٢. سورة النور: الآية ٣٥، ٦٤. سورة الحجرات: الآية ١٦. سورة التغابن: الآية ١١.

(٢) سورة الرعد: الآية ١٦. سورة الزمر: الآية ٦٢.

(٣) سورة الكهف: الآية ٧٧.

(٤) سورة النساء: الآية ٧٥.

لأن الأمر والنهي لا يُتَجَوَّز فيهما، بل يُقصد بيان حكم التكليف.

والعام المخصوص قسمان:

أحدهما: ما يراد به[1] العموم، كما تقدم، وفيه مجاز كما بيناه[2].

والثاني: ما ليس كذلك، كقوله: ﴿وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ﴾[3]، وتخصيصه بالقاتل والكافر، فهذا عام مخصوص. وقد أطلق الشافعي عليه بعد ذلك أنه عام يراد[4] به الخصوص كما سنذكره (إن شاء الله)[5].

وقد عرفت أن الجمهور على أنه مجاز، وقد قرر والدي أنه حقيقة كما سبق. والشافعي لم يتعرض للفرق بين العام المخصوص والعام المراد به الخصوص.

وبما ذكرناه يكون العام المخصوص أنواعاً:

أحدها: ما نُزِّل الأكثر فيه منزلةَ الجميع، فهو مراد به العموم.

والثاني: ما ليس كذلك؛ ولكن الكثرة فيه موجودة، وهو مراد به الخصوص، ومخصوص، كقوله: ﴿وَلِأَبَوَيْهِ[6] لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ﴾.

---

(١) في (ت)، و(ك)، و(غ): «فيه».

(٢) أي: هذا العام المخصوص مرادٌ به العموم المجازي المنزل فيه الأكثر منزلة الكل، فهو مجاز من جهة: إطلاق الكل على البعض، ومشابهة الأكثر للكل، وللتخصيص عند من يقوله بذلك، كما سبق بيانه.

(٣) سورة النساء: الآية ١١.

(٤) في (ت): «مراد».

(٥) سقطت من (ص).

(٦) أي: فهذا عام أريد به الخصوص، من جهة أنه يراد به الكثرة لا الكل، ومخصوص =

والثالث: ما[1] المراد به القليل، كقوله: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ﴾[2]، وهذا مرادٌ به الخصوص، ومخصوص. والفرق بينه وبين الثاني: أن هذا نقول فيه إنه مجاز، والثاني محتمل لأن يكون حقيقةً وأن يكون مجازاً[3]، وهو محل خلاف الأصوليين السابق: في أن العام المخصوص هل هو حقيقة أو مجاز؟.

واعلم أن في كلام الشافعي في «الرسالة» أيضاً ما يمكن أن يُتمسك به منه على أن كلَّ عامٍ مخصوص مرادٌ به الخصوص، وذلك لأنه قال: باب ما نزل عاماً[4] دلت السنة على أنه يراد به الخاص. قال الشافعي: قال الله جل ثناؤه [ص١/٤٢٤]: ﴿وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ﴾[5] إلى قوله: ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ﴾[6]، وقال: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ﴾[7] إلى قوله: ﴿فَلَهُنَّ[8] الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ﴾، فأبان أن للوالدَيْن والأزواج ما سَمَّى في الحالات، وكان عامَّ المَخرج[9]، (فدلت

= جهة تخصيصه بالقاتل والكافر.

(١) سقطت من (ت).

(٢) سورة آل عمران: الآية ١٧٣.

(٣) لوجود الكثرة فيه حصل الخلاف.

(٤) سقطت من (ت).

(٥) سورة النساء: الآية ١١.

(٦) سورة النساء: الآية ١١.

(٧) سورة النساء: الآية ١٢.

(٨) في جميع النسخ: «ولهن».

(٩) أي: أبان ما للوالدين والأزواج من الميراث في الحالات المذكورة، وهذه الأحكام المذكورة في الآية عامة المخرج، أي: شاملة لكل والدين، ولكل زوجين.

سنة)[1] رسولِ الله ﷺ أنه إنما أريد به بعض[2] الوالدَيْن والمولودين (والأزواج دون بعض، وذلك أن يكون دِينُ الوالدَيْن والمولودين[3])[4] والزوجَيْن واحداً[5]، ولا يكون الوارث منهما قاتلاً[6]، ولا

---

(١) في (ص): «فدل بسنة».

(٢) سقطت من (ت).

(٣) في (غ)، و(ك): «والمولود». وهو موافق لما في «الرسالة» ص٦٥.

(٤) سقطت من (ت).

(٥) يشير إلى حديث: «لا يتوارث أهلُ مِلَّتَيْن». رواه النسائي في الكبرى ٨٢/٤، رقم الحديث ٦٣٨١، ٦٣٨٢، من حديث أسامة بن زيد. قال ابن الملقِّن في خلاصة البدر المنير ١٣٥/٢: بإسنادٍ صحيح. وأخرجه أبو داود ٣٢٨/٣، في الفرائض، باب هل يرث المسلم الكافر، حديث رقم ٢٩١١، والنسائي في الكبرى ٨٢/٤، حديث رقم ٦٣٨٣، ٦٣٨٤، وابن ماجه ٩١٢/٢، في الفرائض، باب ميراث أهل الإسلام من أهل الشرك، رقم ٢٧٣١، من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده. وأخرجه الترمذي ٣٧٠/٤، في الفرائض، باب لا يتوارث أهل ملتين، حديث رقم ٢١٠٨، من حديث جابر، وقال: «هذا حديث لا نعرفه من حديث جابر إلا من حديث ابن أبي ليلى». وسنده ضعيف. وأخرج البخاري ٢٤٨٤/٦، في كتاب الفرائض، باب لا يرث المسلمُ الكافرَ ولا الكافرُ المسلمَ، رقم ٦٣٨٣، ومسلم ١٢٣٣/٣، في كتاب الفرائض، رقم ١٦١٤، من حديث أسامة بن زيد رضي الله عنهما: أن النبي ﷺ قال: «لا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم».

(٦) يشير إلى حديث: «القاتل لا يرث». أخرجه الترمذي ٣٧٠/٤، في كتاب الفرائض، باب ما جاء في إبطال ميراث القاتل، رقم الحديث ٢١٠٩، وقال: هذا حديث لا يصح لا يُعرف إلاّ من هذا الوجه. وإسحاق بن عبد الله بن أبي فروة قد تركه بعض أهل الحديث منهم: أحمد بن حنبل، والعمل على هذا عند أهل العلم أن القاتل لا يرث كان القتل عمداً أو خطأً. وقال بعضهم: إذا كان القتل خطأً فإنه يرث وهو قول مالك. وابن ماجه ٨٨٣/٢، في كتاب الديات، باب القاتل لا يرث، رقم الحديث ٢٦٤٥. والنسائي في الكبرى كما في تحفة الأطراف ٣٣٣/٩، رقم =

مملوكاً[1][2]. انتهى. فيمكن التمسك بهذا على ما ذكرنا؛ لأن السنة إنما دلت على عدم توريث (القاتل والكافر)[3]، وهو تخصيصٌ مُقْتَضٍ لأن يكون هذا العام مخصوصاً [ك/٢٣٧]، وقد قال الشافعي: إنَّ السنةَ دلَّت أنه[4] إنما أريد به الخصوص. فدل على أنَّ كلَّ عام مخصوصٍ مرادٌ به الخصوص، إذا كان المرادُ غيرَ مُنَزَّلٍ منزلةَ الكل الذي تقدم إطلاقُ الشافعي

= الحديث ١٢٢٨٦. والدارقطني في سننه ٤/٩٦، ونقل قول النسائي: إسحاق متروك الحديث. والبيهقي ٦/٢٢٠، في الفرائض، باب لا يرث القاتل كلهم من طريق حميد بن عبدالرحمن بن عوف عن أبي هريرة. قال البيهقي: إسحاق بن عبد الله لا يحتج به إلاَّ أن شواهده تقوِّيه والله أعلم. وفي الباب حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده. أخرجه أبو داود ٤/٦٩١ ـ ٦٩٤، في كتاب الديات، باب ديات الأعضاء، رقم الحديث ٤٥٦٤. والدارقطني ٤/٩٦، والبيهقي ٦/٢٢٠. وفي رواية الدارقطني والبيهقي: إسماعيل بن عياش عن ابن جريج وهو ضعيف في روايته عن غير الشاميين وهذه منها، ولكنه لم يتفرد بالحديث لمجيئه من طريق محمد بن راشد ثنا سليمان بن موسى كما في رواية البيهقي وأبي داود. ومحمد بن راشد المكحولي الخزاعي الدمشقي صدوق يَهِم ورُمي بالقدر كما في التقريب، رقم ٥٨٧٥. وسليمان بن موسى الأموي مولاهم صدوق فقيه في حديثه بعض لين وخُولط قبل موته بقليل كما في التقريب، رقم ٢٦١٦. قال الألباني في الإرواء ٦/١١٨: «فهذا الإسناد إلى عمرو بن شعيب إن لم يكن حسناً لذاته، فلا أقل من أن يكون حسناً لغيره برواية إسماعيل بن عياش... وأما الحديث نفسه فهو صحيح لغيره، فإن له شواهد يتقوّى بها».

(١) انظر: الرسالة ص٦٤ ـ ٦٥.

(٢) انظر: العذب الفائض شرح عمدة الفرائض ١/٢٣، كشاف القناع ٤/٤٩٣ ـ ٤٩٤، شرح المارديني للرحبية ص٣٦.

(٣) في (ت): «الكافر والقاتل».

(٤) سقطت من (ت) وفي (غ): «على أنه».

عليه أنه أريد به العموم. وبهذا يتبين أن البحث الذي قرره والدي - أحسن الله إليه - في أنَّ العام المخصوص حقيقةٌ؛ لأنه الذي قُصِد عمومُه مُخْرجاً منه بعض الأفراد كالاستثناء - ليس ذلك[1]، وإنْ كان[2] للبحث[3] فيه مجال، فإنه نوع يصح إرادته.

وقد وقف والدي - أيده الله تعالى - على ما أوردتُه مِنْ كلام الشافعي وقال: إن لم يصح ذلك البحث الذي قررناه - فالأمر كما قال الشافعي، وإن صح احتمل في التخصيص بالقاتل والكافر أن يكون عاماً مخصوصاً، وأن يكون مراداً به الخصوص. ولا يمكن الوصول إلى العلم بحقيقته، إذ لا يعلمه إلا الله تعالى، والمتكلم به[4].

وقد أطلنا الكلام في هذه المسألة، وأنا مِنْ عادتي في هذا الشرح الإطنابُ فيما لا يُوجد في غيره، ولا يُتَلقى إلا منه، من بحث مخترع، أو نقل غريب، أو غير ذلك، والاختصارُ في المشهور في الكتب؛ إذ لا فائدة في التطويل فيما سَبَقنا مَنْ هم سادتنا وكبراؤنا إلى جمعه، وهل ذلك إلا[5]

---

(١) قوله: «ليس ذلك» خبر «أن» في قوله: «أن البحث الذي قرره والدي...»، والمعنى: أن كلام والده عن العام المخصوص وأنه حقيقة إنما هو عن العام الذي لا يُنَزَّل فيه الأكثر منزلة الكل.

(٢) سقطت من (غ).

(٣) في (ص): «البحث».

(٤) انظر مسألة الفرق بين العام المخصوص، والعام المراد به الخصوص في: البحر المحيط ٣٣٦/٤، شرح الكوكب ١٦٥/٣، المحلي على الجمع ٤/٢، إرشاد الفحول ص١٤٠.

(٥) سقطت من (غ).

مجرد جمعٍ من كتب متفرقة، لا يصدق اسم المُصَنِّفِ على فاعله!.

قال: (الخامسة: المخصَّص بمعيَّنٍ حجة، ومنعها عيسى بن أبان وأبو ثور، وفَصَّل الكرخي).

يشبه أن تكون هذه المسألة مفرعةً على قول مَنْ يقول: العام المخصوص مجاز؛ فإنَّ مَنْ قال غير ذلك احتج به هنا لا محالة.

وحاصل هذه المسألة أن العام إن خُصَّ بمبهم كما لو قيل: اقتلوا المشركين [ص١/٤٢٥] إلا بعضهم - فلا يحتج به على شيء من الأفراد؛ إذ ما مِنْ فردٍ إلا ويجوز أن يكون هو المخرج. وهذا قد ادعى جماعةٌ فيه الاتفاق[1]، وهي دعوى غير مسموعة، فقد صَرَّح ابنُ بَرْهَان في «الوجيز» بأن محلَّ الخلاف فيما إذا خُصَّ بمبهم، فإن عبارته: العام إذا دخله التخصيص[2] لم يصر مجملاً، وقال عيسى بن أبان: إنْ كان التخصيص بدليل مجهول صار مجملاً[3]. انتهى. وهو مصرِّحٌ بخلاف الدعوى، مع زيادة أن المختار عنده خلافها[4]، وهو قضية إيراد المحصول[5]. والقاضي

(١) كالآمدي في الإحكام ٢/٢٣٣، والأصفهاني في بيان المختصر ٢/١٤٢، والقرافي في شرح التنقيح ص٢٢٧.

(٢) أي: سواء كان التخصيص بمعيَّن أو مبهم.

(٣) انظر: الوصول إلى الأصول ١/٢٣٣.

(٤) أي: أن ابن برهان صَرَّح بخلاف دعوى الاتفاق التي ادعاها جماعة، مع زيادة أن المختار عنده خلاف هذه الدعوى، وهو أن العام المخصَّص بمبهم ليس مجملاً.

(٥) وهو قوله: «يجوز التمسك بالعام المخصوص، وهو قول الفقهاء». فلم يفصِّل في الجواز، بل أطلق. ثم بعد ذلك صرَّح بما يختاره فقال: «والمختار أنه لو خُصَّ تخصيصاً مجملاً لا يجوز التمسك به، وإلا جاز». وهذا تصريح من الإمام بوجود الخلاف في المخصَّص بالمجمل. انظر: المحصول ١/ق٣/٢٢، ٢٣.

في «مختصر التقريب» ذَكَرَ الخلافَ في العمومِ إذا خُصَّ هل يصير مجملاً؟ ولم يُقَيِّد بمبهم ولا معيَّن، ونَقَل مذهبَ ابن أبان عن كثير من الفقهاء من أصحاب الشافعي ومالكٍ وأبي حنيفة، وطائفةٍ من المتكلمين منهم الجبائي وابنه[1]. انتهى.

ووجه هذه الطريقة التي ذكرها ابن بَرْهان ـ كما ذَكَرَ ـ: أنا إذا نظرنا إلى فرد من الأفراد شككنا[2] فيه هل هو من المخْرَج؟ والأصل عدمه، فيبقى على الأصل، ويُعْمل به إلى أن لا يبقى فَرْدٌ[3].

لكن الهندي رَدَّ هذا البحث: بأن المسألة مفروضة في الاحتجاج بالعام المخصوص فيما عدا المخصوص، وهذا البحث يقتضي صحة الاحتجاج في الجميع: المُخَصَّص وغيره[4]، ولا قائل به[5]. انتهى [ت١/١٦٥].

---

(١) فمذهب ابن أبان وهؤلاء المذكورين ـ كما ذكر القاضي ـ هو أن العام المخصوص مجمل، سواء خُصَّ بمبهم أو معين؛ لأن القاضي لم يُقيِّد الخلافَ، كما ذكر الشارح. انظر: التلخيص ٢/٤٠، وهذا المذهب هو الذي حكاه البخاري عن ابن أبان في كشف الأسرار ١/٣٠٧، وكذا أبو الحسين في المعتمد ١/٢٦٥.

(٢) في (ت): «وشككنا».

(٣) المعنى: أن كل فردٍ من أفراد العام المخصوص بمبهم يُشَك فيه هل هو مخرج أم لا؟ والأصل عدم الخروج، والشك لا يَرْفع الأصلَ، فَيُعمل بكل فردٍ من أفراد هذا العام. وقوله: ويعمل به إلى أن لا يبقى فرد، معناه: يعمل به في جميع الأفراد حتى لا يبقى فردٌ لا يعمل به؛ لأن الجميع متساوٍ في كونه مشكوكاً، وفي كون الأصل عدم خروجه.

(٤) أي: بحث ابن برهان يقتضي صحة الاحتجاج في الجميع: المخصَّص وهو المُخْرَج، وغير المخصَّص وهو الباقي بعد التخصيص.

(٥) انظر: نهاية الوصول ٤/١٤٨٦. قال الزركشي رحمه الله تعالى في البحر (٤/٣٥٨)راداً على صفي الدين رحمه الله تعالى :«وليس كما قال، فقد حكى =

ويتجه عندي أن يقال: يُحتج به إلى أن يبقى فرد واحد فلا يحتج به، هذا إذا خُصَّ بمبهم. أما إذا خُصَّ بمعيَّنٍ وهي مسألة الكتاب، كما لو قيل: اقتلوا المشركين إلا المستأمن، أو أهلَ الذمة - ففيه مذاهبُ:

أصحها: عند الإمام وأتباعه منهم المصنف: أنه حجة في الباقي مطلقاً[1]. وهو قول معظم الفقهاء، واختاره الآمدي، وابن الحاجب[2].

= الخلاف فيه صاحب «اللباب» من الحنفية، وعبارته: وقيل: إن كان المخصوص مجهولاً لم يثبت به الخصوص أصلاً، بل يبقى النص عاماً كما كان. كذا حكاه أبو زيد في «التقويم». وممن حكى الخلاف أبو الحسين بن القطان». وفي فواتح الرحموت ٣٠٨/١: (و)قال (الجمهور) العام المخصوص (بمبهم ليس حجة خلافاً لفخر الإسلام) الإمام، وشمس الأئمة، والقاضي الإمام أبي زيد، وأكثر مُعْتَبَري مشايخنا (في) المخصِّص (المستقل) بل لا مخصِّص عندهم إلا هو، فإنه عندهم حجة ظنية (وقيل) إذا كان المخصِّص مستقلاً مبهماً (يسقط المبهم، والعام يبقى كما كان) وإليه مال الشيخ أبو معين منّا.اهـ. وانظر: تيسير التحرير ٣١٣/١.

(١) انظر: المحصول ١/ق٢٣/٣، الحاصل ٥٣٣/١، التحصيل ٣٧٠/١، نهاية الوصول ١٤٨٥/٤، ١٤٨٦.

(٢) انظر: الإحكام ٢٣٣/٢، بيان المختصر ١٤١/٢، واختاره إمام الحرمين في البرهان ٤١٠/١ - ٤١٢، وصححه الغزالي في المستصفى ٢٥٥/٣ (٥٧/٢)، ونسبه ابن الهمام إلى الجمهور. انظر: تيسير التحرير ٣١٣/١، وكذا في المسلَّم مع الفواتح ٣٠٨/١. وهو مذهب أحمد رضي الله عنه وأكثر الحنابلة. انظر: شرح الكوكب ١٦١/٣، المسودة ص١١٦. وقال القرافي في شرح التنقيح ص٢٢٧: «وهو حجة عند الجميع إلا عيسى بن أبان، وأبا ثور»، وكذا في إحكام الفصول ص٢٤٧. وفي البحر المحيط ٣٦٠/٤: «وقال ابن الصباغ في «العدة»: إنه قول أصحابنا... وقال أبو زيد في «التقويم»: إنه الذي صَحَّ عنده من مذهب السلف. قال: لكنه غير موجب للعلم قطعاً، بخلاف ما قبل التخصيص. وكذا قال السرخسي». وانظر: أصول =

والثاني: أنه[1] ليس بحجة[2]. وهو قول عيسى بن أبان، وأبي ثور[3][4]. وهو مراد المصنف بقوله: «**ومنعها**» أي: ومنع حجيته.

والثالث: وبه قال الكرخي والبلخي، إنْ خُصَّ بمتصل كالشرط، والاستثناء، والصفة - فهو حجة. وإن خُصَّ بمنفصل فلا[5].

= السرخسي ١/١٤٤، وإلى هذا القول صار جماهير المعتزلة. انظر: البرهان ١/٤١٠، المستصفى ٣/٢٥٤.

(١) سقطت من (غ).

(٢) سواء كان المخصِّص مبهماً أو معيناً. انظر: فواتح الرحموت ١/٣٠٨، تيسير التحرير ١/٣١٣، كشف الأسرار ١/٣٠٧، وكلام الشارح رحمه الله تعالى يدل على هذا التعميم؛ لأن من يجعل العام المخصوص بمعين مجملاً، فالمخصوص بمبهم من باب أولى.

(٣) هو إبراهيم بن خالد بن أبي اليمان، أبو ثور الكلبي البغداديّ. ولد في حدود سنة ١٧٠هـ. قال ابن حبان: «كان أحد أئمة الدنيا فقهاً وعلماً، وورعاً وفضلاً وخيراً. ممن صنف الكتب وفرَّع على السنن، وذبّ عنها، وقمع مخالفيها». توفي - رحمه الله - في صفر سنة ٢٤٠هـ. انظر: سير ١٢/٧٢، الطبقات الكبرى ٢/٧٤.

(٤) انظر: الإحكام ٢/٢٣٢، بيان المختصر ٢/١٤٤، كشف الأسرار ١/٣٠٧. وقد سبق بيان أن التخصيص عند الحنفية هو ما كان بمنفصل مستقل، لا بمتصل غير مستقل، وعلى هذا فقول عيسى بن أبان إنما يكون في المخصِّص المنفصل، بخلاف قول أبي ثور رضي الله عنه، فهو عام في المخصِّص المتصل والمنفصل.

(٥) كان الأنسب أن يَذْكر رأي عيسى بن أبان رحمه الله تعالى في هذا القول الثالث، كما في فواتح الرحموت ١/٣٠٨: (وقيل) العام (حجة إن خُصَّ بمتصل)، غير مستقل، وليس حجة إن خص بمستقل، وهو مختار الشيخ الإمام أبي الحسن الكرخي، والإمام عيسى بن أبان في رواية، وأبي عبد الله الجرجاني، وعندهم ليس المخصِّص إلا المستقل، ولذا لم يفصَّل في كتب مشايخنا، والمصنف إنما احتاج إلى التفصيل بالمتصل وغيره؛ لأنه جرى على اصطلاح الشافعية. ثم اعلم أنهم إنما يقولون ببطلان الحجية إذا كان المستقل كلاماً لا غير من العقل وغيره. اهـ. وانظر: كشف الأسرار ١/٣٠٧، تيسير التحرير ١/٣١٣. **تنبيه**: وردت النسبة إلى البلخي في الإحكام =

وهذا التفصيل يُفْهم من المسألة السابقة[1]؛ فلذلك أهمل المصنف تبيينه، واقتصر على حكاية هذه الثلاثة.

والرابع: أن التخصيص إنْ كان قد منع من تعلق الحكم بالاسم العام، وأوجب تعلقه بشرط لا ينبئ عنه الظاهر ـ لم يجز التعلق به، كما في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيدِيَهُمَا﴾[2]؛ لأن قيام الدلالة على اعتبار النصاب، والحِرْزِ [ص١/٤٢٦]، وكون المسروق لا شبهةَ فيه للسارق[3] ـ يمنع مِنْ تعلق الحكم: وهو القَطْعُ، بعموم اسم السارق

= ٢/٢٣٢، وفي نهاية الوصول ٤/١٤٨٥، وفي مختصر ابن الحاجب. انظر: بيان المختصر ٢/١٤١، وفي التحرير لابن الهمام. انظر: التيسير ١/٣١٣، لكن في البحر المحيط (٤/٣٦٢) وردت النسبة إلى محمد بن شجاع الثلجي، وتبعه على ذلك الشوكاني في إرشاد الفحول ص١٣٨، وكذا وردت النسبة في ميزان الأصول ص٢٩٠. وقد نبَّه الزركشي رحمه الله تعالى في «المعتبر» (١/١١٢) على أن اسم «الثلجي» وقع محرفاً بـ«البلخي» في مختصر ابن الحاجب، مع أنه بالثاء المثلثة ثم لام ساكنة ثم جيم. والثلجي بهذا اللقب هو الوحيد عند الحنفية كما في الجواهر المضية ٣/١٧٣، ونبه المحقق إلى أنه وقع مصحفاً في بعض النسخ بالبلخي. وعلى هذا فما ورد في النسخة المطبوعة للبحر المحيط ـ السالفة الذكر ـ محمد بن شجاع البلخي، إنما هو تصحيف، لا سيما وأن الزركشي نبه على ذلك في «المعتبر»، والشوكاني نقل عن البحر المحيط «الثلجي». وبهذا تعرف أن ما قاله الشيخ عبد الرزاق العفيفي رحمه الله تعالى في تعليقه على الإحكام ٢/٢٣٢: «البلخي ـ فيه تحريف، والصواب الكرخي، وهو أبو الحسن عبد الله بن دلهم بن دلال الكرخي البغدادي» ليس بصحيح، بل الصواب أنه إما الكرخي أو الثلجي، والله تعالى أعلم.

(١) انظر: ص١٠٧٩.

(٢) سورة المائدة: الآية ٣٨.

(٣) انظر: بداية المجتهد ٢/٤٤٦ ـ ٤٥١.

[ك/٢٣٨] وموجِبٌ لتعلقه بشرطٍ لا ينبئ عنه ظاهر اللفظ[١].

وإنْ كان التخصيص لا يَمْنع من تعلق الحكم به[٢] ـ جاز التعلق به، كما في قوله تعالى: ﴿اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾[٣]؛ لأن قيام الدلالة على المنع مِنْ قتل أهل الذمة لا يمنع من تعلق الحكم وهو القتل، باسم المشركين[٤]. وهو قول أبي عبد الله البصري[٥].

والخامس: أن العام المخصوص إنْ كان بحيث لو تُرِكْنا وظاهرَه مِنْ غير بيان التخصيص ـ لكنا نمتثل ما أريد منا، ونضم إليه شيئاً آخرَ لم يُرَد منا، كقوله تعالى: ﴿اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾[٦]، فإنا لو خُلِّينا وظاهرَه لَكُنَّا نقتل كُلَّ مَنْ صَدَق عليه الاسم: من الحربي، والذمي، والمستأمن. فكنا قد

---

(١) المعنى: أن حكم القطع منوط باللفظ العام في الآية وهو: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾، فجاء المخصِّص وألغى هذا التعلق بالعموم، وجعل الحكم منوطاً بشروطٍ لا يدل عليها اللفظ العام، فأصبح الحكم غير منوط بعموم اللفظ، بل بتلك الشروط في كل الأحوال، ففي هذه الحالة لا يجوز التعلق بالاسم العام.

(٢) سقطت من (ت)، والضمير في «به» يعود إلى اسم العام.

(٣) سورة التوبة: الآية ٥. (في النسخ: «اقتلوا» بدون الفاء).

(٤) أي: أن المخصِّص ألغى التعلق ببعض الأفراد، ولم يلغ التعلق بالاسم العام، فلا زال حكم القتل متعلقاً بلفظ «المشركين»، وإن خرج بعض الأفراد. والحاصل أن حالة تقييد العموم بالشروط غير حالة إخراج بعض الأفراد، ففي الأولى إلغاء التعلق بالعموم، وفي الثانية إلغاء التعلق ببعض الأفراد.

(٥) انظر: المعتمد ١/٢٦٥، ٢٦٦، نهاية الوصول ٤/١٤٨٦.

(٦) في النسخ «اقتلوا». والآية بالفاء.

امتثلنا في ذلك[1] ما أريد منا، وما لم يُرَد ـ جاز التمسك به[2].

وإنْ كان العام بحيث لو تُرِكنا وظاهره من غير بيان التخصيص لم يمكنا أن نمتثل ما أريد منا ـ لم يجز التمسك به. وهو كقوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[3]؛ لأنه لو لم يبين مراده ـ لم يمكنا فعلَ ما أراده من الصلاة الشرعية أصلاً، بخلاف آية السرقة فإنا لو خُلِّينا وظاهرَها ـ لَكُنَّا قطعنا كلَّ سارق، وفي ذلك امتثال ما أريد منا ولم يُرَدْ[4]. وهذا قول القاضي عبدالجبار[5].

والسادس: أنه يجوز التمسك به في أقل الجمع[6]، ولا يجوز فيما زاد عليه[7]. قال الهندي: وهذا يشبه أن يكون قول من لا يُجَوِّز التخصيص إلى أقلَّ مِنْ أقلِّ الجمع[8].

---

(١) أي: في قتل كلِّ مَنْ صدق عليه الاسم.

(٢) أي: بالعام، وقوله: «جاز التمسك به» جواب «إن» الشرطية في قوله: إن كان بحيث لو تُرِكنا... إلخ، والجملة الشرطية وفعلها وجوابها، وهي: بحيث لو تُرِكنا... إلخ، هي فعل الشرط لقوله: إنْ كان. والمعنى: أنا إذا تُركنا وعمومَ النص من غير بيان التخصيص ـ فإن عموم النص يجعلنا نمتثل ما أريد منا بقتل الحربي، ونفعل ما لم يُرَد منا وهو قتل الذمي والمستأمن، فهذا العام يجوز التمسك به.

(٣) سورة الأنعام: الآية ٧٢.

(٤) أي: وما لم يرد. كما هي أصل العبارة في نهاية الوصول ١٤٨٨/٤.

(٥) انظر: المعتمد ٢٦٦/١، نهاية الوصول ١٤٨٧/٤.

(٦) سقطت الواو من (ت).

(٧) انظر: المستصفى ٢٥٤/٣ (٥٧/٢)، الإحكام ٢٣٣/٢، البحر المحيط ٣٦٣/٤.

(٨) نهاية الوصول ١٤٨٨/٤.

قلت: وإذا تقرر أن الخلاف جار في العام المخصوص مطلقاً، سواء كان بمبهم أو معيَّن - جاء مذهب سابع: وهو التفصيل بين المُعَيَّن والمبهم، كما أورده الإمام[1].

قال: (لنا: أن دلالته على فرد لا تتوقف على دلالته على الآخر؛ لاستحالة الدور، فلا يلزم من زوالِها زوالُها).

استدل على ما اختاره بأن دلالةَ العام على فردٍ من أفراده لا تتوقف على دلالته على الآخر؛ لأن دلالتَه [غ١/١٥٨] مثلاً على الباقي لو توقفت على البَعْضِ المُخْرَج؛ فإن لم تتوقف دلالتُه على المُخْرَج على الباقي - كان ذلك تحكماً؛ إذ دلالة العام على كل أفراده متساوية. وإن توقفت عليه - لزم الدور؛ لتوقف كل منهما على الآخر، والدور مستحيل؛ فدلالته على كل[2] فردٍ لا تتوقف على دلالته على غيره من الأفراد. وإذن لا يلزم من زوال الدلالة [ص١/٤٢٧] عن بعض الأفراد - زوالُها عن البعض الآخر، فلا يكون حجة[3].

---

(١) وهناك مذهب ثامن حكاه الغزالي في المنخول ص١٥٣، عن أبي هاشم من المعتزلة: وهو أن نتمسك به في واحد، ولا نتمسك به جميعاً. وهذا إذا كان المخصوص معلوماً.

(٢) سقطت من (ت)، و(غ).

(٣) أي: فلا يكون البعض الآخر حجة في حال تقدير زوال الدلالة عنه بزوال الدلالة عن بعض الأفراد. أو: فلا يكون زوال الدلالة عن البعض حجة في زوالها عن البعض الآخر.

وهذا الدليل ضعيفٌ من وجهين:

أحدهما: أن هذا دورُ مَعِيَّةٍ لا سَبْق، فلا استحالة فيه. ويظهر هذا بمعرفة دور السبق والمعية[1]، فنقول: تَوَقُّفُ كلٍّ واحدٍ من الشيئين على الآخر إن كان (توقُّفَ قبليَّةٍ وبعديَّة)[2] - فهو الدور السبقي الذي يستحيل وقوعه.

ومثاله: إذا قال زيد: لا أخرج من الدار حتى يخرج عمرو قبلي. وقال عمرو: لا أخرج منها حتى يخرج زيد قبلي.

وإن لم يكن سبقياً، كما إذا قال كلٌّ منهما: لا أدخل حتى يدخل الآخر - فلا استحالة فيه؛ لجواز دخولهما معاً. وهذا هو المَعْنِيُّ، وهو الموجود في دلالة العام[3].

والثاني: أن دلالةَ العام على كلِ فردٍ مشروطةٌ باستعماله في الموضوع: وهو الاستغراق، فإذا لم يُستعمل فيه جاز في كل واحدٍ أن يكون مراداً، وأن لا يكون، فلا يكون حجة في شيء منه[4].

---

(١) انظر: آداب البحث والمناظرة للشنقيطي ١/٤٤.

(٢) في (ص): «توقف قبله وبعده». وهو خطأ.

(٣) فدلالة العام على الباقي تتوقف على دلالته على المُخْرج وبالعكس، وهذا التوقف مِنْ قبيل الدور المعي لا السبقي، فلا استحالة فيه. انظر: نهاية السول ٢/٤٠٢، السراج الوهاج ١/٥٣٣، ٥٣٤.

(٤) أي: شَرْط دلالة العام على كل فردٍ أن يكون مُسْتَعْملاً بمعنى الاستغراق، فإذا استعمل بغير معنى الاستغراق، بأن يُخَصَّص بمخصِّص - خرج عن كونه عاماً دالاً على كل فردٍ، وجاز في كل واحدٍ من أفراده أن يكون مراداً، وأن لا يكون، فلا يكون العام حجة بعد التخصيص في أي فردٍ من أفراده.

والأَولى التمسك بما درج عليه السالفون من الصحابة والتابعين، فإنهم استدلوا بأكثر العمومات المخصوصة من غير نكير، بل لو صح ما ذكروه - لانسد باب التمسك باللفظ العام؛ إذ ما مِنْ عامٍّ في حكمٍ شرعيٍّ إلا وهو مخصوص، وعلى ما قالوه يمتنع الاستدلال به[1].

قال: (السادسة: يُستدل بالعامِّ ما لم يظهر مخصِّصٌ. وابن سريج أوجب طلبه أوَّلاً).

هل يجوز أن يُستدل بالعام قبل البحث عن المخصِّص؟ فيه مذهبان:

أحدهما: الجواز. وهو قول الصيرفي وإليه مال الإمام[2].

والثاني: المنع. وهو قول أبي العباس بن سريج[3].

(١) انظر حكم الاحتجاج بالعام بعد التخصيص في: المحصول ١/ق٣/٢٢، الحاصل ١/٥٣٢، التحصيل ١/٣٧٠، نهاية الوصول ٤/١٤٨٤، نهاية السول ٢/٤٠٠، السراج الوهاج ١/٥٣١، الإحكام ٢/٢٣٢، المحلي على الجمع ٢/٦، البحر المحيط ٤/٣٥٧، المعتمد ١/٢٦٥، الوصول إلى الأصول ١/٢٣٣، شرح تنقيح الفصول ص٢٢٧، بيان المختصر ٢/١٤١، تيسير التحرير ١/٣١٣، فواتح الرحموت ١/٣٠٨، شرح الكوكب ٣/١٦١، نزهة الخاطر ٢/١٥٠.

(٢) انظر: المحصول ١/ق٣/٢٩ ـ ٣٢، اللمع ص٢٨، واختاره صاحب الحاصل ١/٥٣٤، وصاحب التحصيل ١/٣٧٢، وهو مذهب جمهور الحنفية والحنابلة، ورواية عن أحمد رضي الله عنه، وهو مذهب ابن حزم رحمه الله تعالى، وجميع الظاهرية. انظر: العدة ٢/٥٢٥، التمهيد ٢/٦٥، نزهة الخاطر ٢/١٥٧، شرح الكوكب ٣/٤٥٦، أصول السرخسي ١/١٣٢، فواتح الرحموت ١/٢٦٧، الإحكام لابن حزم ٣/٣٦١.

(٣) وجمهور الشافعية منهم: أبو سعيد الإصطخري، وأبو إسحاق المروزي، وأبو إسحاق الشيرازي، والجويني، والغزالي، وصفي الدين الهندي، وغيرهم، وهو مذهب =

واعلم أن إثبات الخلاف في هذه المسألة على هذا الوجه هو إيراد الإمام وجمهور أتباعه. وادَّعى جمع من المتأخرين أن ذلك غير معروف بل باطل، محتجين بأن الذي قاله الغزالي [ص١/٤٢٨] فَمَنْ بَعْدَه كالآمدي وغيرِه: أنه لا يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصِّص إجماعاً[1]. ثم اختلفوا:

فمِنْ قائل: يبحث إلى أن يَغْلب على الظن عدمُ المخصِّص[2].

= المالكية، وبعض الحنفية كابن الهمام، وبعض الحنابلة كأبي الخطاب والمجد ابن تيمية، ورواية عن أحمد رضي الله عنه، بل قال المجد: «ألفاظ أحمد كالصريحة بالرواية التي نصرها أبو الخطاب، لكن إنما هو فيمن لم يسمعه من النبي ﷺ». المسودة ص١١٠. انظر: اللمع ص٢٨، شرح اللمع ٣٢٦/١، التبصرة ص١١٩، البرهان ٤٠٦/١، المستصفى ٣٧٠/٣ (١٥٧/٢)، نهاية الوصول ١٤٩٩/٤، المحلي على الجمع ٨/٢، سلاسل الذهب ص٢٢٠، الإحكام ٥٠/٣، إحكام الفصول ص٢٤٢، نفائس الأصول ١٩٦١/٥، بيان المختصر ٤١٢/٢، تيسير التحرير ٢٣٠/١، المسودة ص١١، ١٠٩، شرح الكوكب ٤٥٦/٣، إرشاد الفحول ص١٣٩.

(١) انظر: المستصفى ٣٧٠/٣ (١٥٧/٢)، الإحكام ٥٠/٣، وكذا حكاه ابن الحاجب. انظر: بيان المختصر ٤١٢/٢، وأقر هذا الإجماع الكمال بن الهمام رحمه الله تعالى، واعتبر خلاف الصيرفيِّ غير معتبر؛ لأنه كما قال إمام الحرمين: ليس هذا القول من مباحث العقلاء، بل صدر عن غباوة وعناد.

انظر: تيسير التحرير ٢٣٠/١ - ٢٣١، وقد رد أمير بادشاه على الكمال في الشرح، وكذا الأنصاري في «الفواتح» ٢٦٧/١.

(٢) وإليه ذهب ابن سريج، وإمام الحرمين، والغزالي، والآمدي، وصفي الدين الهندي، وابن الحاجب، والكمال ابن الهمام، وأكثر الأصوليين.

ومِنْ قائل: لا يكفي الظن، ولا يُشْترط القطع، بل لابد من اعتقادٍ جازم تسكن النفس إليه(١).

ومِنْ قائل: لابد من القطع(٢)، وعليه القاضي. قال: ويحصل ذلك بتكرير النظر والبحث، واشتهار كلام الأئمة(٣).

قالوا: وليس خلاف الصيرفي إلا في اعتقادٍ عمومه قبل دخول وقت العمل به، وإذا ظهر مُخَصِّص تغير الاعتقاد [ص١/٤٢٨]. هكذا نقله عنه إمام الحرمين، ثم الآمدي وغيره(٤).

واشْتَهَرت هذه المقالةُ حتى تولَّعت الألسنُ: بأن هذا المكان من غَلَطات الإمام.

انظر: المستصفى ٣٧٣/٣، ٣٧٤، البرهان ٤٠٧/١، ٤٠٨، نهاية الوصول ١٤٩٩/٤، بيان المختصر ٤١٢/٢، تيسير التحرير ٢٣١/١، الإحكام ٥١/٣.

(١) أي: لابد من اعتقاد جازم بأن لا مخصِّص، وعلامة هذا الجزم سكون النفس إليه، سواء كان مصيباً عند الله تعالى أو ليس مصيباً. أما إذا كان يشعر بجواز دليل يشذ عنه، ويحيك في صدره إمكانه ـ فلا. انظر: المستصفى ٣٧١/٣.

(٢) أي: من القطع بعدم المخصِّص في الواقع ونفس الأمر؛ لأن اعتقادَ الجزمِ من غير دليلٍ قاطعٍ سلامةُ قلبٍ وجهلٌ، بل العالم الكامل تشعر نفسه بالاحتمال حيث لا قاطع ولا تسكن نفسه إذ ذاك. انظر: المستصفى ٣٧١/٣.

(٣) لأن المسألة التي طال خوض العلماء فيها، وكثر بحثهم عنها، يستحيل في العادة أن يشذ عن جميعهم وجود مخصِّص لو وجد، فهذا يفيد القطع بعدم الوجود. انظر: المستصفى ٣٧٢/٣، نهاية الوصول ١٤٩٨/٤ ـ ١٤٩٩، تيسير التحرير ٢٣١/١.

(٤) انظر: البرهان ٤٠٦/١، الإحكام ٥٠/٣.

وأنا أقول: قد سبق الإمامَ بهذا النقل الثقةُ الثبتُ الشيخُ [ت١/١٦٦] أبو إسحاق الشيرازي فقال في «شرح اللمع» ما نصه: إذا وَرَدت هذه الألفاظ الموضوعة للعموم هل يجب اعتقاد عمومها (عند سماعها، والمبادرة إلى العمل بمقتضاها، أو يتوقف فيها؟ اختلف[1] أصحابنا، فقال أبو بكر الصيرفي: يجب اعتقاد عمومها)[2] في الحال (عند سماعها)[3]، والعمل بموجبها[4]. انتهى. وكذلك الأستاذ أبو إسحاق في «أصوله» الذي انتخبه والدي أيده الله، ولفظه: قيل: يلزم. وقيل: لا يلزم. ويُعرض على الأصول الممهدة[5]؛ لجواز أن يكون فيها ما يخصِّصه. وأفاد الأستاذ في هذه المسألة فائدةً جليلةً: وهي أن الخلاف ليس إلا فيما إذا ورد الخطاب العَامُّ بعد وفاة النبي ﷺ. أما إذا ورد في عهده وجبت المبادرة إلى الفعل على عمومه؛ لأن أصول الشريعة لم تكن متقررة[6].

وقد بان لك بهذين النقلين أنَّ ما نقله الإمام غير مستنكر، وهو أولى وأوجه من القول بإيجاب اعتقاد العموم على جزمٍ، ثم حين ظهور المخصِّص

---

(١) في (ت): «وقد اختلف». والمثبت موافق لما في «شرح اللمع».

(٢) سقطت من (ص).

(٣) سقطت من (غ)، و(ك).

(٤) انظر: شرح اللمع ١/٣٢٦.

(٥) المراد بها: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس.

(٦) انظر: تيسير التحرير ١/٢٣١، فواتح الرحموت ١/٢٦٧، المحلي على الجمع ٢/٨، المسودة ص١١٠، البحر المحيط ٤/٥٣ - ٥٨.

يتغير الاعتقاد، فإنه مذهب في غاية السقوط، لا وجه له، ولا حاصل تحته.

وقال إمام الحرمين: إنه عنده غيره معدود من مباحث العقلاء، ومضطرب العلماء. قال: وإنما هو قولٌ صَدَر عن غباوة، واستمرارٍ في عناد[1]. انتهى. وهذا بخلاف القولِ بالعمل بالعام ابتداءً، فإنه ذو وَجْهٍ ظاهرٍ وجيه.

قال: (لنا: لو وجب ـ لوجب طلبُ المجاز للتحرز عن الخطأ. واللازم منتف. قال: عارَضَ دلالتَه احتمالُ المخَصِّص. قلنا: الأصل يدفعه).

هذا دليل على ما اختاره من وجوب العمل بالعام ابتداءً، وتقريره: لو وجب طلب المخصِّص والبحثُ عنه قبل التمسك بالعام ـ لوجب طلبُ المجاز عند استعمال اللفظ في حقيقته. واللازمُ منتفٍ، فالملزومُ مثله.

أما وجه الملازمة ـ فلأن الطلب في الصورة الأولى إنما هو للاحتراز عن المفسدة، واحتمالِ ضررِ الخطأ، وهذا المعنى موجودٌ في الحقيقة.

وأما انتفاء اللازم ـ فظاهرٌ؛ إذ لم يزل[2] العلماء خلفاً عن سلف [غ١/١٥٩] ـ على ممر الدهور وتعاقب الأزمنة ـ يحملون اللفظَ على حقيقته، من غير بحثٍ عن المجاز. ومنهم من ادعى الإجماعَ على أنَّه لا يجب طلب المجاز، ولكن فيه نظر، فقد [ص١/٤٢٩] نُقِلَ التفات ابنِ سريجٍ إلى

---

(١) انظر: البرهان ١/٤٠٦ ـ ٤٠٧.

(٢) في (ت): «لم تزل».

وجوبه، وصَرَّح القرافي بأنَّ المسألتين على السواء[1].

وعلى تقدير صحة الإجماع فالفرقُ واضح؛ وذلك لأن احتمال وجود المخصِّص أقوى[2]؛ إذ ما من عام إلا وقد تطرق إليه التخصيص، كما قاله إمام الحرمين[3]. قال والدي فسح الله في مدته[4]: ويوضح هذا التفريق أن في العام دلالتين: إحديهما على أصل المعنى وهي نص، والأخرى على استغراق الأفراد وهي ظاهرة[5]. واحتمال المجاز حاصل في الأولى، وفي كل

---

(١) أي: على السواء في الخلاف. وعبارته في نفائس الأصول ١٩٦١/٥: «والمسألتان سواء، ولا يجوز الاعتماد على شيء من الحقائق إلا بعد الفحص عن المجاز، ولا شيء من النصوص إلا بعد الفحص عن الناسخ، ولا شيء من الأقيسة إلا بعد الفحص عن المانع من اعتبار ذلك القياس من الفوارق أو النصوص أو غيرها، بل جميع مدارك الشرع كذلك، لا يجوز التمسك بشيء منه إلا بعد بذل الجهد في نفي المُعَارِض، وهل له مُعَارِض يُقَدَّم عليه أم لا؟».

(٢) أي: أقوى من احتمال وجود المجاز، فقياس العام على الحقيقة في عدم البحث عن المُعَارِض - قياسٌ مع الفارق.

(٣) انظر: البرهان ٤١١/١، وعبارته: «... جميع الألفاظ المتعلقة بالأحكام من الكتاب والسنة يتطرق إليها الخصوص، وإن استوعب الطالب عمره مُكِباً على الطلب الحثيث- فلا يطلع على عام شرعي لا يتطرق إليه الخصوص».

(٤) هكذا في جميع النسخ، ما عدا (ص)، وقد نبهت قبل هذا على أن ناسخ (ص) أو مَنْ نقل عنه تصرف في مثل هذا، واستبدله بـ: «رحمه الله» ومثل هذه العبارة تدل قطعاً على أن التاج رحمه الله تعالى أكمل شرح والده في حياته.

(٥) أي: دلالة اللفظ على أنه عام ليس بخاص قطعية، ودلالته على أنه مستغرق لأفراد عمومه ظاهرة ظنية، فالعام قطعي الحقيقة، ظني الاستغراق.

حقيقة يدل اللفظ فيها على معنى مُفْرد، والدلالة الإفرادية عليه قطعية؛ فلذلك لم يطلب المجاز[1]. واحتمال التخصيص إنما هو في الثانية[2]. قال: ومن تأمل هذا الكلام عَلِم أنَّ إيرادَ الحقيقة على العام ساقط؛ لأن في العام حقيقة ومجازاً يشارك[3] فيهما [ك/٢٤٠] غيرَه لا يُتَوقف فيهما، وفيه تخصيص ينفرد به لا يوجد مثله في الحقيقة[4]. قال: وهذا نفيسٌ جداً.

قلت: ونظيره على العكس قولنا: «لا رجلَ» بالفتح نَصٌّ في الاستغراق، وإنْ كان يحتمل[5] المجاز؛ لإرادة: لا غلامَ

---

(١) أي: الدلالة الأولى الإفرادية: التي هي دلالة اللفظ على أصل معنى العموم (أي: كونه عاماً ليس بخاص) ـ قطعية، ولذلك لا تحتمل هذه الدلالة المجاز، فلا يُطلب ولا يُبحث عنه.

(٢) أي: الدلالة الثانية للعام: وهي الدلالة على استغراقه لأفراده كلها ـ ظاهرة ظنية تحتمل المجاز، أي: تحتمل أن تكون لغير معنى الاستغراق فلا تشمل جميع الأفراد، ومن ثَمَّ يدخلها التخصيص.

(٣) في (ص): «شارك».

(٤) المعنى: أن قياس العام على الحقيقة غير صحيح؛ لأن شرط القياس التساوي في العلة، والعام لا يساوي الحقيقة، وبيان ذلك أن العام فيه حقيقة ومجاز كما سبق بيانه، وهو من هذه الجهة كغيره من الألفاظ المشتملة على الحقيقة والمجاز، ولكن الذي ينفرد به العام ولا يوجد في غيره من الألفاظ هو تخصيصه ببعض أفراده، لأن غير العام لا يدل على أفرادٍ متعددة بالشمول، وعلى هذا فإلحاق حكم العام في العمل به قبل البحث عن المخصص، بحكم الحقيقة في العمل بها قبل البحث عن المجاز ـ غير سديد؛ لاختلافهما في الوصف.

(٥) في (ص): «محتمل».

رجلٍ[1].

ولا رجلٌ: بالرفع ظاهر[2] في الاستغراق لا نصٌّ. فهذا نظير العام، والأول نظير الحقيقة[3].

وإنما قلنا: على العكس؛ لأن نصية الاستغراق في الأول لا في الثاني، فلا رجلَ بالفتح: عمومه نَصٌّ مقطوعٌ به، وحقيقته ظاهرة، عكس العام.

ولا رجلٌ بالرفع: عمومه ظاهر، وحقيقته محتملة للمجاز، كغيرها من الحقائق. (والله الموفق)[4].

قوله: «**قال عارض**» أي: احتج ابن سُرَيجٍ على مذهبه: بأنَّ العام وإنْ

---

(١) فالقطعية هنا في الاستغراق، والظنية في الحقيقة، عكس العام، فقوله: لا رجل، يحتمل أن يريد بحقيقة الرجل المجاز، وهو: غلام رجل.

(٢) في (ت)، و(ص): «ظاهرة».

(٣) أي: قوله: «لا رجلَ» بالفتح نظير الحقيقة في احتمالِ الماهية المجاز. وإنما كان قوله: «لا رجلَ» بالفتح نصاً في الاستغراق؛ لأن «لا» في حالة الفتح تتعين لنفي الجنس، ونفيه في العرف واللغة لا يكون إلا بنفي جميع الأفراد. وأما في حالة الرفع «لا رجلٌ» فإن «لا» تعمل عمل ليس، ويحتمل أن تكون لنفي الجنس، وأن تكون لنفي الوحدة؛ لأن النكرة المنونة تدل على الجنس مع الوحدة، فالنفي فيه يحتمل أن يتوجه إلى صفة الوحدة فلا ينتفي الجنس، بل يتحقق في ضمن الكثرة، فيصح: لا فيها رجلٌ بل رجلان أو رجال. ويحتمل أن يتوجه إلى الجنس فيفيد العموم. وهذا الاحتمال هو الأرجح. انظر: فتح الغفار ١/١٠٠، فواتح الرحموت ١/٢٦٠، المحلي على الجمع ١/٤١٤، شرح الكوكب ٣/١٣٨، شرح التنقيح ص١٨٢، نفائس الأصول ٤/١٧٩٦، البحر المحيط ٤/١٤٩ ـ ١٥٤، نشر البنود ١/٢١٧.

(٤) سقطت من (ص).

دلَّ على ثبوت الحكم في جَميع الأفراد ـ فاحتمال المخصِّص يعارضه؛ لأن العام قبل طلب المخصص يحتمل التخصيص، ويحتمل عدمه احتمالاً على[1] السواء.

وأجاب: بأن الأصلَ عدمُ المخصِّص، والاحتمال بمجرده لا يصلح معارضاً لهذا الأصل؛ فيكون مرجوحاً[2].

فائدة:

إذا اقتضى اللفظُ العامُّ عملاً مؤقتاً، وضاق الوقت عن طلبِ الخصوص، فهل يُعمل بالعموم أو يتوقف فيه؟ اختلف أصحابنا في ذلك، كما حكاه ابن الصباغ في كتابه «عدة العالم» في آخر مسألة إسماعِ اللّهِ المكلفَ اللفظَ العامَّ دون مخصِّصه.

وللخلاف نظائر كثيرة[3] في المذهب:

منها: هل للمجتهد التقليدُ عند ضيق الوقت، ليَعْمل به أم لا؟

---

(١) سقطت من (ت)، و(غ).

(٢) انظر المسألة السادسة في: المحصول ١/ق٣/٢٩، الحاصل ١/٥٣٤، التحصيل ١/٣٧٢، نهاية الوصول ٤/١٤٩٥، الإحكام ٣/٥٠، البرهان ١/٤٠٦، المستصفى ٣/٣٧٠ (٢/١٥٧)، التلخيص ٢/١٦٢، المحلي على الجمع ٢/٨، البحر المحيط ٤/٤٧، بيان المختصر ٢/٤١٢، إحكام الفصول ٢/٢٤٢، تيسير التحرير ١/٢٣٠، فواتح الرحموت ١/٢٦٧، شرح الكوكب ٣/٤٥٦، العدة ٢/٥٢٥، المسودة ص١١، ١٠٩، الإحكام لابن حزم ٣/٣٦١.

(٣) سقطت من (ت)، و(غ).

فيه[1] وجهان، الأول منهما: وهو الجواز ـ قَوْلُ ابن سريج. قال [ص١/٤٣١]: ولا يجوز له أن يفتي. قال الرافعي: وقياسه أن لا يجوز القضاء وأَوْلى. ومنهم مَنْ طَرَدَ قول ابن سريج في القضاء. قال الرافعي: ومن قال به فقياسه طَرْدُه في الفتوى.

ومنها: لا يجوز للقادر على الاجتهاد في القبلة أن يُقَلِّد غيره. فإن ضاق عليه الوقت، وظن أن وقت الصلاة ينتهي قبل اجتهاده، فهل يقلِّد ويصلي في الوقت، أو يتمادى في نظره إلى تمام الاجتهاد؟ فيه وجهان.

ومنها: لو[2] استيقظ قبيل الوقت، وكان بحيث لو اشتغل بالوضوء لخرج الوقت ـ فهل يباح له التيمم، أو يتوضأ ويصلي خارج الوقت؟ فيه وجهان.

---

(١) في (ت)، و(ك)، و(غ): «وفيه».

(٢) في (ت): «إذا».

الفصل الثالث

المخصص

قال: (الفصل الثالث: في المخصِّص.

وهو متصل، ومنفصل. والمتصل أربعة: الأول: الاستثناء: وهو الإخراج بإلا غيرِ الصفة، ونحوها. والمنقطع مجاز).

المخصِّص في الحقيقة هو إرادة المتكلم كما سبق، ويطلق على الدال على الإرادة مجازاً، وهو المراد هنا. ثم هو إما متصل، أو منفصل؛ لأنه إما أن يستقل بنفسه فالمنفصل، أَوْ لا بل تَعَلَّق معناه باللفظ الذي قبله فالمتصل. وقَسَّمه المصنف تبعاً للأكثر إلى أربعةٍ: الاستثناء، والشرط، والصفة، والغاية. وزاد ابن الحاجب خامساً: وهو بدل البعض من الكل. مثل قولك: أكرِم الناسَ عالمهم. ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ عَمُوا وَصَمُّوا كَثِيرٌ مِّنْهُمْ﴾[1].

الأول: الاستثناء، وعَرَّفه بما ذكر فقوله: «**إخراج**» جنسٌ يندرج تحته كلُّ المخصِّصات [ت١/١٦٧].

وقوله: «**بإلا**» خَرَج به ما عدا الاستثناء.

قوله: «**ونحوها**» يعني: مثل: خلا، وعدا، وحاشا، وسوى. ثم إنه شَرَط في «إلا» أن تكون غيرَ صفةٍ، يعني: بمعنى غير[2]، كما في قوله

---

(١) سورة المائدة: الآية ٧١.

(٢) قال الإسنوي رحمه الله تعالى في نهاية السول ٢/٤٠٧: وقوله: «غير الصفة» احتراز عن «إلا» إذا كانت للصفة بمعنى غير: وهي التي تكون تابعة لجمع منكور غير محصور.اهـ. أي: تابعة لجمع لا يدخل فيه المستثنى لو سُكت عن الاستثناء. انظر: كشف الأسرار ٣/١٢١.

تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[1]، أي: غير الله، فإنها ليست للاستثناء. ومثله: جاءني رجالٌ إلا زيداً. فإنه ليس باستثناء أيضاً، إذ لا يمكن أن يكون متصلاً؛ لأن شرط المتصل أن يكون لولا الاستثناء لوجب دخوله، وليس كذلك هاهنا[2]؛ لأن بتقدير عدم الاستثناء لا يجب دخول زيد في «رجال»؛ لأنه لا يعم كما سبق ولا أن يكون منفصلاً؛ لأن شرط المنفصل أن لا[3] يكون المستثنى داخلاً؛ وهنا يجوز أن يكون داخلاً.

وقد أُورد على هذا التعريف: أنه غير جامع؛ لخروج [ص١/٤٣١] الاستثناء المنقطع عنه؛ وذلك لأن المستثنى في الاستثناء المنقطع مثل: قام القوم إلا حماراً - غير داخل في المستثنى منه ومنه قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلاَئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ * إِلاَّ إِبْلِيسَ﴾[4]، قال القاضي في «مختصر التقريب»: والأصح [غ١/١٦٠] أنه ليس من الملائكة[5]. وكذلك قوله

---

(١) سورة الأنبياء: الآية ٢٢.

(٢) في (ت) و(غ)، و(ك): «هنا».

(٣) سقطت من (ت).

(٤) سورة الحجر: الآية ٣٠، ٣١. سورة ص: الآية ٧٣، ٧٤.

(٥) انظر: التلخيص ٢/٦٨، ٦٩. وذكر القرطبي أن الجمهور على أنه من الملائكة، وهو اختيار الشيخ أبي الحسن، ورجَّحه الطبري. وقال سعيد بن جبير رضي الله عنه: إن الجن سبطٌ من الملائكة خُلقوا من نار، وإبليس منهم، وخُلق سائر الملائكة من نور. وقال ابن زيد والحسن وقتادة أيضاً: إبليس أبو الجن، كما أن آدم أبو البشر، ولم يكن مَلَكاً. ورُوي نحوه عن ابن عباس، وقال: اسمه الحارث.
انظر: الجامع لأحكام القرآن ١/٢٩٤، زاد المسير ١/٦٥، تفسير ابن كثير ١/٧٥، ٣/٨٨، تفسير الطبري ١/٥٠٢.

تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا [ك/٢٤١] إِلاَّ خَطَأً﴾[(١)]، و﴿مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلاَّ اتِّبَاعَ الظَّنِّ﴾[(٢)].

وأجيب: بأن إطلاق الاستثناء على المنقطع مجاز، والحد للاستثناء الحقيقي.

وإلى الاعتراض وجوابه أشار بقوله: «**والمنقطع مجاز**» على أنَّ منهم من يقول: المنقطع حقيقة[(٣)].

وأُورد على التعريف أيضاً بأنَّ[(٤)] لفظة «**إلا**» أُخِذت في لَفْظِهِ، وهي من أدوات الاستثناء، فيكون تعريفاً للشيء بنفسه. وبأنَّه أتى في التعريف بالواو في قوله: «**ونحوها**»، وهو غير سديد، والصواب الإتيان بأو[(٥)(٦)].

---

(١) سورة النساء: الآية ٩٢.

(٢) سورة النساء: الآية ١٥٧.

(٣) انظر: المحلي على الجمع ١٢/٢، العضد على ابن الحاجب ١٣٢/٢، نشر البنود ٢٤٤/١، الاستغناء في الاستثناء ص٤١٥، فواتح الرحموت ٣١٦/١، تيسير التحرير ٢٨٤/١، فتح الغفار ١٢٢/٢، ١٢٧، كشف الأسرار ١٢١/٣، إرشاد الفحول ص١٤٦.

(٤) في (ص): «أنّ».

(٥) لأن الواو للجمع، والجمع بين أدوات الاستثناء غير ممكن، فالصحيح وضع «أو» التي للتقسيم.

(٦) انظر تعريف الاستثناء في: المحصول ١/ق٣٨/٣، الحاصل ٥٣٦/١، التحصيل ٣٧٣/١، نهاية الوصول ١٥٠٧/٤، نهاية السول ٤٠٧/٢، السراج الوهاج ٥٣٨/١، المحلي على الجمع ٩/٢، البحر المحيط ٣٦٨/٤، الإحكام ٢٨٦/٢، =

قال: (وفيه مسائل:

الأُولى: شَرْطه الاتصال عادةً بإجماع الأدباء. وعن ابن عباس رضي الله عنهما خلافه قياساً على التخصيص بغيره. والجواب: النقض بالصفة والغاية).

يُشترط في الاستثناء شيئان:

أحدهما: أن يكون متصلاً بالمستثنى منه عادةً. واحْتَرَزَ بقوله: «**عادةً**» عما إذا طال الكلام[1]، فإن ذلك لا يمنع صحة الاستثناء، كما قاله الإمام. وكذلك قَطْع الكلام بالتنفس والسعال لا يمنع الاتصال[2].

والدليل على ما قلناه من اشتراط الاتصال: إجماعُ أهل اللغة - وهم الأدباء - على ذلك.

وهذا الدليل ليس بجيد؛ فإن ابن عباس مِنْ أخبر الناس بلغة العرب، فلا يتجه هذا إن صحَّ المنقولُ عنه[3].

ويمكن على بُعْدٍ أن يُجْعل قوله: «**بإجماع الأدباء**» متعلِّقاً بقوله:

= بيان المختصر ٢/٢٥١، تقريب الوصول ص٨٠، شرح التنقيح ص٢٣٧، كشف الأسرار ٣/١٢١، تيسير التحرير ١/٢٨٢، شرح الكوكب ٣/٢٨٢، المسودة ص١٥٩، العدة ٢/٦٥٩.

(١) كأن يأتي بالمستثنى منه في أول الكلام، ويأتي بالاستثناء في آخر الكلام، وبينهما فصل طويل من الكلام.

(٢) انظر: المحصول ١/ق ٣/٣٩ - ٤٠.

(٣) يعني: فالصواب في الجواب أن نقول: لم يصح النقل عنه. أما أن نثبت الإجماع، وابن عباس رضي الله عنهما مخالف - فهذا لا يتأتى.

«**عادةً**» أي: لا يضر ما لا يَمْنَعُ الاتصالَ في العادة، كالسعالِ، والتنفس - بإجماعهم.

ونُقِل عن ابن عباس رضي الله عنه أنه جَوَّز الاستثناء المنفصل، ولم يصح عنه. ثم اختلف النَّقَلَةُ عنه: فَنُقِل عنه أنه يُجَوِّز الاستثناء إلى شهر[(١)]، ونَقَل الشيخُ أبو إسحاق عنه الجواز إلى سنة[(٢)(٣)]، ونقل الجواز أبداً[(٤)]. فهذه ثلاث روايات[(٥)]، فلما لم يصح النقل عنه - عَبَّر المصنفُ بقوله:

---

(١) انظر: الإحكام ٢/٢٨٩، بيان المختصر ٢/٢٦٦.

(٢) حديث ابن عباس: أنه يجيز الاستثناء المنفصل ولو إلى سنة، أخرجه الحاكم في المستدرك ٤/٣٠٣، وقال: صحيح على شرط الشيخين ووافقه الذهبي. والبيهقي في الكبرى ١٠/٤٨، في الأيمان، باب الحالف يسكت بين يمينه واستثنائه سكتة يسيرة لانقطاع صوت أو أخذ نفس. والطبراني في الكبير ١١/٦٨، رقم الحديث ١١٠٦٩، والأوسط ١/١١٥، رقم ١١٩. كلهم عن الأعمش عن مجاهد عن ابن عباس. وفي معجَمَي الطبراني: فقيل للأعمش: سمعتَ هذا من مجاهد؟ قال: حدثني به الليث عن مجاهد. قال الهيثمي في المجمع ٧/٥٣: رواه الطبراني في الأوسط والكبير، ورجاله ثقات. وأخرجه الطبراني في الأوسط ١/٥٠٧، رقم الحديث ٩٣٤، من حديث جابر ابن زيد عن ابن عباس. وأخرجه الطبراني في الصغير ٢/١١٥، رقم ٨٧٦، من حديث الوليد بن مسلم عن عبد العزيز بن حصين، عن ابن أبي نجيح عن مجاهد عن ابن عباس. قال الهيثمي في مجمع البحرين ٤/٧٤: لم يروه عن ابن أبي نجيح إلاَّ عبدالعزيز تفرد به الوليد. وقال في المجمع ٤/١٨٢: رواه الطبراني في الأوسط والصغير وفيه عبد العزيز بن حصين وهو ضعيف.

(٣) انظر: شرح اللمع ١/٣٩٩.

(٤) انظر: اللمع ص٣٩، البرهان ١/٣٨٥، المستصفى ٣/٣٧٩، المعتمد ١/٢٤٢، نهاية الوصول ٤/١٥١٠.

(٥) انظر: نهاية السول ٢/٤١١، المحلي على الجمع ٢/١٠، البحر المحيط ٤/٣٨٠.

«ونُقِل»[1]، ولما لم يُعْرف أقيَّده أم أطلقه، وعلى تقدير التقييد: بماذا هو - عَبَّر المصنف بقوله: «**خلافه**».

وقال القاضي في «مختصر التقريب» فمَنْ بعده: لعل مراده إنْ صح [ص١/٤٣٢] النقلُ ما إذا نوى الاستثناء متصلاً بالكلام، ثم أظهر نيته بعده - فإنه يُدَيَّن[2][3].

---

(١) هذه اللفظة لم ترد في المتن في جميع النسخ، ولعل مراد الشارح أن الماتن لم يجزم النقل، بل قال: «**وعن ابن عباس**»؛ ليفيد عدم صحة النقل. وبمثل كلام الشارح رحمه الله تعالى قال الإسنوي في نهاية السول ٤١١/٢، مع أن هذه اللفظة «ونقل» لم ترد في متن البيضاوي الذي في نهاية السول. ولم ترد كذلك في المتن الذي في شرح الأصفهاني ٣٨٢/١، ولا في المتن الذي في السراج الوهاج ٥٤٠/١. وفي شرح البدخشي ٩٦/٢: (و)نُقِل (عن ابن عباس) رضي الله عنهما (خلافه).اهـ ففسر البدخشي العبارة بصيغة التمريض: نُقِل.

(٢) انظر: التلخيص ٦٥/٢ - ٦٦، والنقل عنه بالمعنى والتصرف. وعبارته في «التلخيص»: «إما أن نقول: لا تصح الرواية عنه، وإما أن تحمله على محمل قريب» ثم ذكره وقال عنه: «وهذا لعمرنا أقرب، وإن كان لا يرتضيه معظم الفقهاء». وبنحوه قال إمام الحرمين في البرهان ٣٨٧/١، وقال عن هذا المحمل: «فهذا مذهب على كل حال، وإن كان مُزيَّفاً، وقد صار إليه بعض أصحاب مالك». وبنحوهما قال الغزالي في المنخول ص١٥٧، والمستصفى ٣٧٩/٣ (١٦٥/٢)، وكذا قال الرازي في المحصول ١/ق٣/٤٠، وذكر هذا المحمل أيضاً ابن الحاجب في منتهى الوصول ص١٢٤، واستبعد الشيرازي ثبوت المنقول عن ابن عباس رضي الله عنهما، ولم يذكر هذا المحمل. انظر: اللمع ص٣٩، شرح اللمع ٣٩٩/١.

(٣) أي: يُصَدَّق فيما بينه وبين الله فيما نواه. ومذهب ابن عباسٍ رضي الله عنهما: أن ما يُدَيَّن الرجلُ فيه - يقبل منه إبداؤه أبداً. انظر: المنخول ص١٥٧.

وَاحْتُجَّ للمنقول عن ابن عباس بالقياس على التخصيص بغير الاستثناء، بجامع أنَّ كلاً منهما مخصِّص.

وأجيب بالنقض بالصفة، والغاية، وكذا الشرط، فإن هذا يقتضي جواز انفصالها، وهو باطل اتفاقاً.

وقد نَقَل الشيخُ أبو إسحاق عن الحسن وعطاء[1]: أنهما جَوَّزا الاستثناء ما دام في المجلس[2]. وقال قوم بصحة الاستثناء المنفصل في كتاب الله، دون غيره[3][4].

---

(١) هو عطاء بن أبي رباح واسمه أسلم، أبو محمد القرشيُّ مولاهم المكيّ. يقال: ولاؤه لبني جُمح. ولد لعامَيْن خلوا من خلافة عثمان رضي الله عنه. كان - رضي الله عنه - أسودَ أعورَ أفطسَ أشلَّ اليد أعرجَ، ثم عَمِي. وكان ثقةً فقيهاً عالماً كثير الحديث، أدرك مئتين من أصحاب رسول الله ﷺ. وكان أعلمَ أهلِ زمانه بمناسك الحج. مات سنة ١١٤هـ على المشهور. انظر: سير ٥/٧٨، تهذيب ٧/١٩٩، تقريب ص٣٩١.

(٢) انظر: التبصرة ص١٦٣.

(٣) انظر: المنخول ص١٥٧، البحر المحيط ٤/٣٨١، نهاية الوصول ٤/١٥١٤، الإحكام ٢/٢٨٩، وحجة من قال بهذا: أن كلام الله تعالى في الأزل واحد؛ لا ينقطع، ولا انفصال فيه، والتقدم والتأخر إنما هو في الوصول إلى المخاطبين. قال الغزالي: «وهذا فاسد؛ لأن القرآن نزل على لسان العرب، ونحن نتكلم في الألفاظ، فلا نفهم منها إلا ما يُفهم من كلام الرسول ﷺ». انظر: المنخول ص١٥٨.

(٤) انظر المسألة في: المحصول ١/ق٣/٣٩، الحاصل ١/٥٣٧، التحصيل ١/٣٧٣، نهاية الوصول ٤/١٥١٠، نهاية السول ٢/٤١٠، السراج الوهاج ١/٥٣٩، البرهان ١/٣٨٥، المستصفى ٣/٣٧٩ (٢/١٦٥)، الوصول إلى الأصول ١/٢٤٠، الإحكام ٢/٢٨٩، التلخيص ٢/٦٣، إحكام الفصول ص٢٧٣، بيان المختصر ٢/٢٦٦، نشر البنود ١/٢٤٤، تيسير التحرير ١/٢٩٧، فواتح الرحموت ١/٣٢١، ميزان الأصول ص٣١٢، شرح الكوكب ٣/٢٩٧، العدة ٢/٦٦٠، المسودة ص١٥٢.

فوائد:

إحداها[1]: ذكر ابن النجار في «تاريخ بغداد» في أثناء حرف الشين المعجمة: أن أبا إسحاق الشيرازي[2] أراد الخروج مرة من بغداد، فاجتاز في بعض الطرق، وإذا برجل على رأسه سلةٌ فيها بقل وهو[3] يَمْصُل على ثيابه[4]، وهو يقول لآخرَ معه: مذهب ابنِ عباسٍ في الاستثناء غيرُ صحيح؛ إذ لو كان صحيحاً لما قال الله تعالى لأيوب عليه السلام: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِب بِّهِ وَلَا تَحْنَثْ﴾[5]، بل كان يقول له: استثن، ولا حاجة إلى هذا التَحيُّل في البَرِّ. قال: فقال الشيخ[6] أبو إسحاق: بلدةٌ فيها رجلٌ يحمل البقلَ وهوِ يرد على ابن عباس - لا تستحق أن يُخرج منها[7].

---

(١) في (ت)، و(غ)، و(ك): «أحدها».

(٢) في (ص)، و(غ)، و(ك): «المروزي». والمثبت موافق لما في البحر المحيط ٤/٣٨٢، وشرح الكوكب ٣/٣٠٢، وقد بحثت في تاريخ ابن النجار الذي هو ذيل على تاريخ بغداد، فلم أجد هذه القصة فيه.

(٣) سقطت من (غ).

(٤) أي: يقطر ماء البقل على ثيابه. وفي اللسان ١١/٦٢٤: «مَصَلَ الشيءُ يَمْصُل مَصْلاً ومُصولاً: قَطَر. ومَصَلَت استُه، أي: قَطَرت».

(٥) سورة ص: الآية ٤٤.

(٦) لم ترد في (غ)، و(ك).

(٧) نقل ابن العربي نحو هذه القصة عن أبي الفضل المراغي لما عزم على الخروج من بغداد. انظر: القبس في شرح موطأ مالك بن أنس ٢/٦٧٠، نفائس الأصول ٥/١٩٨١.

الثانية: (قال القرافي: المنقول)[1] عن ابن عباس إنما هو في التعليق على مشيئة الله تعالى خاصة، كمن حلف وقال: إن شاء الله. وليس هو في الإخراج بإلا وأخواتها. قال: ونَقَل العلماءُ أن مَدْرَكه في ذلك قولُه تعالى: ﴿وَلاَ تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا * إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَاذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾[2] قالوا: المعنى: إذا نسيتَ قَوْل إن شاء الله - فَقُلْ بعد ذلك، ولم يخصِّص وقتاً[3].

الثالثة: قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا * إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾، التقدير: ولا تقولن لشيء قولاً جازماً إلا أن تَعْلم مشيئة الله تعالى، وهي لا تُعْلم؛ فلا تَقُلْ هذا القول الجازم. فالنهي حالةَ عدم العلم إنما هو عن جَزْم القول بأني فاعلٌ ذلك غداً، ولا يلزم منه أن لا يقول ذلك غيرَ جازم به، بل يعلِّقه[4] (على مشيئة [ك/٢٤٩] الله)[5]، فمن قال: أفعل غداً إن شاء الله - غير آتٍ بالمنهي عنه. فافهم هذا فهو حسن[6].

فإنْ قلت: مَنْ قال: ﴿إِنِّي فَاعِلٌ﴾ مع قوله: ﴿إِنْ شَاءَ اللَّهُ﴾ - هو

---

(١) في (ص): «قال القرافي في المنقول» وهو خطأ.

(٢) سورة الكهف: الآيتان ٢٣، ٢٤.

(٣) انظر: نفائس الأصول ٥/١٩٧٩، البحر المحيط ٤/٣٨١.

(٤) في (ت)، و(غ)، و(ك): «معلقه».

(٥) في (ص): «على مشيئة الله فافهم» والظاهر أن هذه زيادة؛ لأنه قال بعدها: «فافهم هذا فهو حسن».

(٦) انظر: زاد المسير ٥/١٢٧، فتح القدير ٣/٢٧٨.

قائل: ﴿إِنِّي فَاعِلٌ﴾، فيكون آتياً بالمنهي عنه وإن أتى بلفظ: إن شاء الله.

قلت: لا نسلم أنَّ مَنْ قال ذلك مع قول: إن شاء الله - يكون آتياً بالمنهي عنه[1]؛ وذلك [ص١/٤٣٣] لأن الكلام المركب [ت١/١٦٨] مِنْ أجزاءٍ لا يَصْدق أنه ذلك الكلام إلا بجميع أجزائه، وكذا مَنْ أقَرَّ لرجلٍ بخمسةٍ وعشرين - لا يَصْدق أنه أقر بخمسةٍ؛ لأن الضميرَ العائد على الخمسة غيرُ العائد على الخمسة والعشرين.

قال: (وعدم الاستغراق).

الشرط الثاني: عدم الاستغراق؛ فإن المستغرِقَ مثل: عشرة إلا عشرة - باطلٌ[2] اتفاقاً، كما نقله الأئمة[3]، لكن قال القرافي: نقل ابن طلحة في مختصره المعروف بـ«المدخل» فيما إذا قال لامرأته: أنتِ [ك١/٢٤١] طالقٌ ثلاثاً إلا ثلاثاً - قولين، أحدهما: أنه استثناء وينفعه[4][5]. وهذا غريب.

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) أي: لاغٍ، ويبقى المستثنى منه على حاله؛ لأن الاستثناء تخصيص، والتخصيص يجري في البعض لا في الكل؛ ولأن استثناء الكل نقض للكلام، وإسقاط لفائدته. انظر: القواطع ١/٢١٢.

(٣) كالآمدي في الإحكام ٢/٢٩٧، وابن الحاجب في المنتهى ص١٢٥، والمختصر، كما في بيان المختصر ٢/٢٧١، والإمام في المحصول ١/ق٣/٥٣، وهو ظاهر إطلاق إمام الحرمين، والغزالي، والسمعاني؛ إذ لم يحكوا خلافاً في المسألة. انظر: البرهان ١/٣٩٦، المستصفى ٣/٣٨٥، القواطع ١/٢١٢.

(٤) أي: يرفع حكم الثلاث فلا يقع الطلاق.

(٥) تتمة كلامه كما في النفائس ٥/١٩٩٩: الآخر: يلزمه الثلاث، ويُعَد نادماً.اهـ. وانظر: شرح التنقيح ص٢٤٤. وقال في «الاستغناء في الاستثناء» ص٤٤٣: ولعل =

قال: (وشَرَط الحنابلةُ أن[1] لا يزيد على النصف، والقاضي أن ينقص منه. لنا: لو قيل: له عليَّ عشرةٌ إلا تسعة - لزم واحدٌ إجماعاً. وعلى القاضي استثناء الغاوين من المخلصين وبالعكس. قال: الأقل يُنسى فيستدرك. ونوقض بما ذكرناه[2]).

= هذا القول الذي نقله ابن طلحة مسبوق بالإجماع.اهـ. قال الزركشي رحمه الله تعالى في البحر (٣٨٤/٤ - ٣٨٦) عن هذا الشرط: «حكوا فيه الإجماع، وفي هذا الإطلاق والنقل نزاع في المذاهب: أما المالكية: فقد رأيت في كتاب «المدخل» لابن طلحة من المالكية حكاية قولين... ونقل اللخمي من المالكية عن بعضهم في: أنتِ طالق واحدة إلا واحدة - لا يلزمه طلاق؛ لأن الندم منتفٍ بإمكان الرجعة، بخلاف أنت طالق ثلاثاً إلا ثلاثاً؛ لظهور الندم. وأما الحنفية: فقيدوا البطلان بما إذا كان الاستثناء بعين ذلك اللفظ، نحو: نسائي طوالق إلا نسائي. أو: أوصيت بثلث مالي إلا ثلث مالي. فإن كان بغيره صح وإن كان مستغرقاً في الواقع، نحو: نسائي طوالق إلا هؤلاء، وأشار إليهن. وأوصيت له بثلث مالي إلا ألف درهم، وهو ثلث ماله... ووجَّهوه بأن الاستثناء تصرف لفظي مبني على صحة اللفظ، لا على صحة الحكم، ألا ترى أنه لو قال: أنتِ طالق عشر طلقات، إلا ثماني طلقات - تقع طلقتان، ويصح الاستثناء، وإن كانت العشرة لا صحة لها من حيث الحكم، ومع هذا لا يجعل كأنه قال: أنت طالق ثلاثاً، ويُلغى ما بعده من الاستثناء؛ لما ذكرنا أن صحة الاستثناء تتبع صحة اللفظ دون الحكم. وتحقيقه أن الاستثناء متى وقع بغير اللفظ الأول فهو يصلح لإخراج ما تناوله صدر الكلام وإنما امتنع لعدم ملكه، لا لأمرٍ يرجع إلى ذات اللفظ، ومتصور أن يدخل في ملكه أكثر من هذه النسوة، بخلاف ما إذا وقع الاستثناء بعين ذلك اللفظ - فإنه لا يصلح لإخراج بعض ما تناوله، فلم يصح اللفظ، فلم يصح الاستثناء». وانظر: فواتح الرحموت ٣٢٣/١، سلم الوصول ٤١١/٢، نشر البنود ٢٤٧/١.

(١) في (ت): «أنه». فتكون الجملة هكذا: و«شَرْط الحنابلة أنه».

(٢) في (غ): «ذكرنا».

ذهب الأكثرون إلى صحة استثناء الأكثر[1]، حتى لو قال: له عليَّ عشرةٌ إلا تسعة - لم يلزمه سوى درهمٍ واحد.

وقالت الحنابلة: يشترط أن لا يزيد على النصف[2]. وقال القاضي: يشترط أن ينقص عنه[3].

هذا هو المنقول في الكتاب، ونقل الشيخ أبو إسحاق الشيرازي والآمدي عن الحنابلة امتناعَ المساوي أيضاً، كالمنقول عن القاضي[4]. ولم تختلف النَّقَلة فيما أسندوه إلى القاضي من امتناع المساوي[5]، والذي في

---

(١) وهو مذهب أكثر أهل الكوفة من النحاة. انظر: الإحكام ٢/٢٩٧، بيان المختصر ٢/٢٧١، المستصفى ٣/٣٨٥ (٢/١٧١)، البحر المحيط ٤/٣٨٧، تيسير التحرير ١/٣٠٠، فواتح الرحموت ١/٣٢٤، العدة ٢/٦٦٧، نشر البنود ١/٢٤٧.

(٢) هذا أحد الوجهين عند الحنابلة، وهو ظاهر المذهب كما قال ابن هبيرة وغيره، ونقله ابن السمعاني عن الأشعري. والوجه الآخر: لا يصح استثناء النصف. انظر: شرح الكوكب ٣/٣٠٦، نزهة الخاطر ٢/١٨١، المسودة ص١٥٥، العدة ٢/٦٦٦، القواطع ١/٢١١.

(٣) انظر: الإحكام ٢/٢٩٧، بيان المختصر ٢/٢٧١، المحصول ١/ق٣/٥٤، نهاية الوصول ٤/١٥٢٩، تيسير التحرير ١/٣٠٠، فواتح الرحموت ١/٣٢٤، وفي شرح التنقيح ص٢٤٥: «قال الزيدي وغيره: إنَّ قَصْرَ الاستثناء على الأقل هو مذهب أكثر النحاة، والفقهاء، والقاضي أبي بكر، ومالك، وغيره من الفقهاء، وهو مذهب البصريين»، وكذا نسبه لمالك رضي الله عنه صاحب المراقي. انظر: نشر البنود ١/٢٤٨، لكن أكثر المالكية على جواز استثناء الأكثر، وهو اختيار القاضي عبدالوهاب والباجي. انظر: إحكام الفصول ص٢٧٦، شرح التنقيح ص٢٤٤.

(٤) انظر: شرح اللمع ١/٤٠٤، الإحكام ٢/٢٩٧.

(٥) قال ابن برهان في الوصول (١/٢٤٨) عن استثناء الأكثر: «والقاضي متردد»، لكن بقية الأصوليين على ما قال الشارح.

«مختصر التقريب»: كنا على تجويز استثناء الأكثر دهراً، والذي صح عندنا آنفاً مَنْعُ ذلك[1]. ولم يتعرض لاشتراط الأقلية[2].

وقال قوم: إنْ كان العدد صريحاً لم يجز استثناء الأكثر، مثل: عليَّ[3] عشرة إلا تسعة. وإلا جاز، مثل: خذ هذه الدراهم إلا ما في الكيس الفلاني. وكان ما في الكيس أكثر من الباقي[4].

---

(١) انظر: التلخيص ٢/٧٥.

(٢) أي: مفهوم كلامه يفيد جواز استثناء المساوي؛ لأنه ليس بأكثر، فالنقل عنه يحتاج إلى توثيق. وانظر: البحر المحيط ٤/٣٩٠.

(٣) سقطت من (ت).

(٤) أي: أكثر من الباقي الذي يأخذه. وانظر: المحلي على الجمع ٢/١٤، البحر المحيط ٤/٣٩١، تيسير التحرير ١/٣٠٠، فواتح الرحموت ١/٣٢٤، بيان المختصر ٢/٢٧٢. وهذا القول الذي حكاه الشارح رحمه الله تعالى - جعله بعض الأصوليين محل النزاع، قال المجد في المسودة ص١٥٥ عن استثناء الأكثر: «ولا خلاف في جوازه إذا كانت الكثرة من دليل خارج لا من اللفظ»، ومَثَّل له في شرح الكوكب (٣/٣٠٩) بقوله تعالى: ﴿إِلاَّ مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾، وقوله تعالى: ﴿إِلاَّ عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾ . وأشار إلى هذا أيضاً الآمدي في الإحكام (٢/٢٩٨) حيث جعل الخلاف في استثناء الأكثر إنما هو فيما إذا كان المستثنى والمستثنى منه عدداً مصرحاً به، كما إذا قال: له عليَّ مائة إلا تسعة وتسعين درهماً. وأما إذا لم يكن العدد مصرحاً به كما إذا قال له: خذ ما في الكيس من الدراهم سوى الزيوف منها - فإنه يصح، وإن كانت الزيوف في نفس الأمر أكثر في العدد. وكما إذا قال: جاءني بنو تميم سوى الأوباش منهم - فإنه يصح من غير استقباح، وإن كان عدد الأوباش منهم أكثر. قال الشيخ المطيعي رحمه الله تعالى في سلم الوصول ٢/٤١٨: «وهذا عبارة عن تخصيص الدعوى، وقصرها على منع الأكثر في العدد». وقد اعترض صفي الدين الهندي رحمه الله تعالى على هذا الفصل والتفريق بين الاستثناء المصرح به عدداً، وغير المصرح به: بأن هذا التفريق لم يقل به أحد، وفيه نظر، ولا هو متجه؛ إذ لا فرق =

وقال آخرون بِمَنْع استثناء أكثرِ الجملةِ منها إذا كان المستثنى جملةً، نحو: جاء إخوتك العشرة إلا سبعة. وتجويز استثنائهم تفصيلاً وتعديداً نحو: إلا زيداً منهم، وبكراً، وخالداً، إلى أن يأتي السبعة. حكاه الأستاذ أبو محمد الحسن بن عيسى العارض المعتزلي في كتابه «النكت» في أصول الفقه - عن بعض شيوخ النحو من أهل عصره[1].

واعلم أن[2] الكلام في الاستثناء من العدد مبني على صحته، وللنحاة فيه مذاهب:

أحدها: أنه لا يجوز، وصححه ابن عُصْفور[3].

والثاني [ص١/٤٣٤]: وهو المشهور، الجواز[4].

والثالث: إنْ كان المستثنى عَقْدَاً من العقود[5] لم يجز، نحو: عشرين إلا

= بينهما في مأخذ الخصم. انظر: نهاية الوصول ١٥٣٤/٤.

(١) انظر: البحر المحيط ٣٩١/٤.

(٢) سقطت من (ت)، و(ص).

(٣) وحجته أنها نصوص، فالإخراج منها يُخرجها عن النصية، ألا ترى أنك إذا قلت: ثلاثة إلا واحداً - كنت قد أوقعت الثلاثة على الاثنين، وذلك لا يجوز، بخلاف قولك: جاء القوم إلا عشرة. وأجاب عن قوله تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾: بأن الألفَ لما كان يستعمل للتكثير، كقولك: اقعد ألف سنة، تَريد بها زمناً طويلاً - دخل الاحتمال، فجاز أن يبين بالاستثناء أنه لم يستعمل للتكثير. وصحح أبو حيان مذهب ابن عصفور. انظر: البحر المحيط ٣٩٢/٤.

(٤) قال الزركشي: وعليه بنى الفقهاء مذاهبهم في الأقارير وغيرها. انظر: البحر المحيط ٣٩٢/٤.

(٥) العقود عند العرب هي الآحاد، والعشرات، والمئات، والألوف. والمعنى: إذا كان المستثنى واحداً، أو عشرة، أو مائة، أو ألفاً؛ لأنه اشترط في المستثنى كونه عقداً =

عشرة. وإن لم يكن عقداً جاز نحو: مائة إلا ثلاثة[١].

واستدل المصنف على المختار[٢] بوجهين:

أحدهما: وهو احتجاجٌ على الفريقين، أعني: من اشترط أن لا يزيد على النصف، ومن اشترط أن ينقص عنه: أن الفقهاء أجمعوا على أنَّ مَنْ قال: لفلانٍ عليَّ عشرة إلا تسعة - يلزمه واحد فقط، ولولا صحة هذا الاستثناء لما كان كذلك.

ونَقْلُ الإجماع مردودٌ، فقد حُكي خلاف أحمد بن حنبل، وبعض المالكية[٣].

والثاني: وهو مختص بمن اشترط الأقلَّ، على أنَّ القاضي أورده في «مختصر التقريب» ولم يذكر اشتراط الأقلية، وإنما أورده من جهة الرادين على من اشترط أن لا يكون أكثر[٤]، وقال: «هذا أمثل ما يستدلون به،

= واحداً. انظر: شرح منظومة ابن المغربي لعبد القادر العوفي، ت:بسام عبد الوهاب الجابي. وهذا القول بناه قائله على أن كل عقد من عقود العدد مستقل بنفسه، فلا يخرج من غيره لعدم تبعيته له. والصواب أنه لا مانع من استثناء العقد النازل من العقد الأعلى؛ لأن الأعلى يتضمن من النازل عقوداً بحسب ما اشتمل عليه. انظر: حاشية البناني على المحلي ٢/١٤، ١٥.

(١) انظر: البحر المحيط ٤/٣٩٣، المحلي على الجمع ٢/١٤، شرح التنقيح ص٢٤٤، الإحكام ٢/٢٩٧، المستصفى ٣/٣٨٦.

(٢) وهو جواز استثناء الأكثر.

(٣) انظر: شرح الكوكب ٣/٣٠٧ - ٣٠٨، الإحكام ٢/٢٩٩، وقد سبق ذكر المخالفين.

(٤) يمكن أن يقال: لما كان هذا الردُّ على من اشترط أن لا يكون المستثنى أكثر - مختصاً بالرد على اشتراط الأقل: أفهم هذا أن القائلين باشتراط أن لا يكون أكثر =

مع أن للقول فيه مجالاً»[1]، ولم يذكر عنه جواباً. والشيخ أبو إسحاق قال: «إنه دليل قاطع لا جواب للخصم عنه»[2].

وتقريره: أن الله تعالى استثنى الغاوين من المخلَصين في قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلاَّ مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾[3]، وبالعكس أي: استثنى جَلَّ وعَزَّ المخلصين من الغاوين (في قوله حكاية عن إبليس: ﴿لأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلاَّ عِبَادَكَ [ك/٢٤٣] مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾[4])[5]، فلو[6] كان المستثنى أقل من المستثنى منه لزم أن يكون كلُّ واحدٍ من الغاوين والمخلَصين أقلَّ من الآخر، وهو محال[7].

= يشترطون الأقلية في المستثنى، وإلا لكان رد المخالفين في غير محل النزاع؛ إذ إن هذا الدليل لا يفيد منع استثناء النصف، بل ما دونه كما سيأتي، فهذا يدل على أن المشترطين لئلا يكون أكثر يعنون به أن يكون أقل، ولو عَنُوا به جواز النصف فلن يكون الدليل رداً عليهم. ويمكن أن يقال: إن القاضي أورده دليلاً للرد على مانع اشتراط الأكثر، لا للرد على منع اشتراط النصف. وهذا هو الأقرب، ولكن على هذا الاحتمال يكون الدليل منازَعاً فيه؛ إذ يحتمل أن يكون المستثنى هو النصف في كلا الآيتين الآتيتين، أو أحدهما أكثر والآخر أقل، ومع هذا الاحتمال يسقط الاستدلال به على جواز الأكثر.

(١) انظر: التلخيص ٢/٧٨.

(٢) انظر: شرح اللمع ١/٤٠٥.

(٣) سورة الحجر: الآية ٤٢.

(٤) سورة ص: الآيتان ٨٢، ٨٣.

(٥) سقطت من (ت).

(٦) في (ك): «ولو».

(٧) أي: فلابد أن يكون أحد الفريقين أكثر، والآخر أقل. أو أن يكونا متساوِيَيْن. انظر: نهاية السول ٢/٤١٥.

واحتج القائل باشتراط الأقل وهو القاضي - على ما ذكر في الكتاب- : بأن الاستثناء خلافُ الأصل؛ لكونه بمنزلة الإنكار بعد الإقرار، وخَالَفْنا هذا الأصل في الأقل؛ لكونه قليلَ الخطور بالبال، فربما نسيه المُقِرُّ فيستدركه في الاستثناء. وهذا بخلاف الأكثر؛ فلذلك جَوَّزنا في الأقل دون الأكثر.

وأجاب: بأنه منقوض بما ذكرناه. وهذا يحتمل وجهين:

أحدهما: أنه منقوضٌ بما ذكرناه من الإجماع فيما إذا قال: له عليَّ عشرةٌ إلا تسعة. وقد ذكرنا أنه غير ثابت.

والثاني: أنه منقوضٌ بما ذكرناه من استثناء الغاوين من المخلَصين، وبالعكس، فإن النسيان محال في جانب الباري تعالى.

وهذا الدليل قد[1] أجيب عنه: بأنا لا نسلم أنَّ إلا في قوله: ﴿إِلاَّ مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾[2] للاستثناء، بل هي بمعنى لكن[3].

سلمنا أنه استثناء، لكنا إنما نمنع من استثناء الأكثر إذا كان عدد المستثنى والمستثنى منه مصرحاً به، مثل: عشرة إلا تسعة. أما إن[4] لم يكن مصرحاً به [ص١/٣٤٥] مثل: خُذْ ما في هذا[5] الكيس من الدراهم سوى

(١) سقطت من (ص).

(٢) سورة الحجر: الآية ٤٢.

(٣) يعني: فالاستثناء في الآية منقطع.

(٤) في (ص): «إذا».

(٥) سقطت من (ت)، و(ص).

الزيوف - فإنه يصح وإن كانت الزيوف أكثر[١].

سَلَّمنا[٢]، ولكنا نقول: المستثنى في الاثنين[٣] أقل، أما قوله: ﴿إِلاَّ عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾[٤] فيشمل كلَّ العباد المخلصين من بني آدم؛ لقوله: ﴿مِنْهُمْ﴾ إشارة لبني آدم، ومعلوم أن المخلصين من بني آدم أقل.

وأما قوله: ﴿إِلاَّ مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ فالمستثنى أقل أيضاً؛ لأن قوله: ﴿عِبَادِي﴾ يشمل الملائكة؛ لكونه اسمَ جنسٍ أضيف، ومعلوم أنَّ كلَّ الغاوين أقلُّ من الملائكة وحدهم، فكيف إذا أضيف إليهم صالحو بني آدم! فتحرر أنه استثنى الغاوين من كل عباده، وهم أقلُّ مِنْ مخلصيهم؛ لدخول الملائكة في المخلصين، ومعلوم أنهم أكثر مِنْ غيرهم. قال عليه السلام: «أطَّت السماء[٥]، وحُقَّ لها أن تَئِطَّ، ما فيها موضع شِبْرٍ إلا وفيه مَلَكٌ يسبح الله»[٦].

---

(١) والاستثناء في الآية غير مصرح بعدده.

(٢) أي: سلمنا صحة استثناء الأكثر في العدد.

(٣) أي: في الموضعَيْن من الآيتين.

(٤) سورة ص: الآية ٨٣.

(٥) قال النووي رحمه الله تعالى: الأَطِيط: صوت الرَّحْل والقَتَب وشِبْهِهما. ومعناه: أن كثرة مَنْ في السماء من الملائكة العابدين قد أثقلَتْها حتى أَطَّت.اهـ، والرحل: هو ما يشد على البعير، ويوضع عليه الحمل. ومثله القتب. قال ابن علان: «أجرى المصنف (أي: النووي) الكلام على ظاهره. قال ابن الأثير في «النهاية»: وهذا مَثَل وإيذان بكثرة الملائكة، وإن لم يكن ثَمَّ أطيط، وإنما هو كلامُ تقريبٍ أريد به تقرير عظمة الله تعالى». انظر: دليل الفالحين ٢/٣٠٢، النهاية ١/٥٤.

(٦) أخرجه ابن مردويه من حديث أنس رضي الله عنه. انظر: صحيح الجامع ١/٢٣٥، وأخرجه أحمد في المسند ٥/١٧٣، والترمذي ٤/٤٨١ - ٤٨٢، في كتاب الزهد، =

ولقائل أن يقول: الجواب عن **الأول**: أنَّ جَعْلَ «إلا» بمعنى «لكن» فيه خروجٌ عن حقيقتها بلا [غ١/١٦٢] دليل.

وعن **الثاني**: أنَّ الدعوى عامة فيما إذا كان عدد[1] المستثنى والمستثنى منه مصرحاً به، وفيما إذا لم يكن[2].

وعن **الثالث**: بأنه تعالى قال في سورة الحجر حكاية عن إبليس: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الأَرْضِ وَلأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلاَّ عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾[3] فاستثنى الأقل؛ لأنه استثنى المخلَصين من بني آدم وهم أقل. ثم قال [ت١/١٦٩]: ﴿هَذَا صِرَاطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ * إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلاَّ مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾[4]، والمراد بعباده هنا[5] المعهودون[6] الذين تقدم ذكرهم، وفيهم وقع الكلام؛ وهم المخلَصون من بني آدم، وليس المراد العموم حتى تدخل الملائكة؛ لأن العهد مقدم على العموم، والآية وقعت في «الحِجْر» مُبَيَّنة، والقصة واحدة. والله أعلم.

= باب في قول النبي ﷺ: «لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلاً»، حديث رقم ٢٣١٢، من حديث أبي ذر رضي الله عنه. وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة ٢/٥٣١ - ٥٣٢، حديث رقم ٨٥٢.

(١) سقطت من (ت).

(٢) انظر هذين الجوابين في: نهاية الوصول ٤/١٥٣٤.

(٣) سورة الحجر: الآيتان ٣٩، ٤٠.

(٤) سورة الحجر: الآيتان ٤١، ٤٢.

(٥) سقطت من (ت).

(٦) في (ت): «المعهودين».

ومنهم من استدل مع التمسك بقوله: ﴿إِلاَّ مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ بقوله: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾[1] ولم يتعرض للآية الأخرى[2]. وفيه نظر؛ فإن قوله: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ﴾ إنما يدل على الأكثرين[3] من الذين بُعث إليهم النبي ﷺ، والألف واللام في الناس للعهد، ولا يلزم من كون الغاوين أكثر في هذه الطائفة أن يكونوا أكثر بالنسبة إلى كل الطوائف من لدن آدم عليه السلام إلى يوم القيامة[4] ....

---

(١) سورة يوسف: الآية ١٠٣.

(٢) يقصد الشارح رحمه الله تعالى ابن الحاجب الذي استدل بهاتين الآيتين. انظر: بيان المختصر ٢/٢٧٢.

(٣) في (ت): «الأكثر».

(٤) وبمثل هذا اعترض الإسنوي رحمه الله تعالى على ابن الحاجب رحمه الله تعالى. انظر: نهاية السول ٢/٤١٦ - ٤١٧. وقد يقول قائل: اعتراضهما على ابن الحاجب فيه نظر؛ لأن هناك جملة آيات تدل على كون الغواة من بني آدم أكثر من المخلصين، من ذلك قوله تعالى عن الأمم السالفة: ﴿وَمَا وَجَدْنَا لأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ وَإِنْ وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ﴾ [الأعراف: ١٠٢]، وقوله سبحانه وتعالى حكاية عن إبليس لعنه الله تعالى: ﴿وَلاَ تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ﴾ [الأعراف: ١٧]، وقوله تعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ [سبأ: ١٣]، وغير هذه من الآيات والأحاديث الدالة على هذا المعنى. والجواب: هو أن اعتراض هذين الإمامين على ابن الحاجب في استدلاله إنما هو بالنظر إلى الآية التي استَدَلَّ بها وهي قوله تعالى: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾، لا إلى ما سواها من الآيات، أي: اعتراضهما على ابن الحاجب في استدلاله على كون الغاوين من عموم بني آدم أكثر بهذه الآية، ولا يعني هذا أنهما يقولان بأن الغواة من بني آدم أقل من المخلصين، فهذا لا يخفى على أقل الناس علماً، فضلاً عن هذين الإمامين الجليلين. لكن هذا الاعتراض على ابن الحاجب رحمه الله تعالى إنما هو بالنسبة لما في «المختصر»، أما في «المنتهى» ص١٢٥ - فقد جاء بآية: ﴿وَلاَ تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ﴾ مع آية: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ ليستدل بهما على كون الغواة أكثر.

........[1] والله أعلم.

قال: (الثانية: الاستثناء من الإثبات [ص١/٤٣٦] نفيٌ، وبالعكس[2]، خلافاً لأبي حنيفة. لنا: لو لم يكن كذلك لم يَكْفِ لا إله إلا الله. احتج بقوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بطهور». قلنا: للمبالغة).

الاستثناء من الإثبات نحو: قام القوم إلا زيداً - نفيٌ للقيام[3] عن زيد بالاتفاق[4]. وزعم بعضهم أن الخلاف جارٍ فيه أيضاً، قال الهندي: «وهو

---

(١) انظر المسألة في: المحصول ١/ق٣/٥٣، الحاصل ١/٥٤٠، التحصيل ١/٣٧٦، نهاية الوصول ٤/١٥٢٨، نهاية السول ٢/٤١١، السراج الوهاج ١/٥٤٢، المعتمد ١/٢٤٤، المحلي على الجمع ٢/١٤، الإحكام ٢/٢٩٧، الوصول إلى الأصول ١/٢٤٨، القواطع ١/٢١١، البحر المحيط ٤/٣٨٤، إحكام الفصول ص٢٧٦، شرح التنقيح ص٢٤٤، نشر البنود ١/٢٤٧، الاستغناء في الاستثناء ص٤٤٢، بيان المختصر ٢/٢٧١، تيسير التحرير ١/٣٠٠، فواتح الرحموت ١/٣٢٣، كشف الأسرار ٣/١٢٢، شرح الكوكب ٣/٣٠٦، المسودة ص١٥٤، العدة ٢/٦٦٦.

(٢) في (غ): «والعكس».

(٣) في (ت): «القيام».

(٤) حكى الإجماع على هذا صاحب الحاصل ١/٥٤١، والتحصيل ص٣٧٧، والإمام نقل الاتفاق في المعالم، أما كلامه في المحصول فهو يُشْعِر بهذا الاتفاق، وكذا الآمدي وابن الحاجب؛ أما الإمام رحمه الله تعالى فقد نقل خلافه في الاستثناء من النفي، ولم ينقل خلافه في الاستثناء من الإثبات. وأما الآخران فقد ردَّا عليه في مسألة الاستثناء من النفي، ولم يردا عليه في الاستثناء من الإثبات، مما يفيد بأن محل النزاع معه في =

الحق، وبه صرح بعضهم»[1].

وأما الاستثناء من النفي[2] هل هو إثبات فقال أصحابنا: نعم. وخالفت الحنفية[3] فقالت [ك/٢٤٤]: لا يدل إلا على الحكم على[4] المستثنى منه، والمستثنى مسكوت عنه[5].

= الأولى، لا في الثانية. انظر: المحصول ١/ق٣/٥٦، الإحكام ٢/٣٠٨، بيان المختصر ٢/٢٩١، المنتهى ص١٢٧، نهاية الوصول ٤/١٥٤٠، البحر المحيط ٤/٤٠٣، نهاية السول ٢/٤٢٣، شرح التنقيح ص٢٤٧، الاستغناء ص٤٥٤، نفائس الأصول ٥/٢٠١٠.

(١) انظر: نهاية الوصول ٤/١٥٤١، وما قاله صفي الدين الهندي رحمه الله تعالى هو الصواب، وهو الذي قاله الشارح رحمه الله تعالى في «منع الموانع». انظر: تقريرات الشربيني على البناني ٢/١٥. وانظر البحر المحيط ٤/٤٠٣ - ٤٠٤، قال في شرح الكوكب ٣/٣٣٤: «ومحل الخلاف في الاستثناء المتصل؛ لأنه فيه إخراج. أما المنقطع فالظاهر أن ما بعد «إلا» فيه محكوم عليه بضد الحكم السابق، فإن مساقه هو الحكم بذلك، فنحو قوله تعالى: ﴿مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلاَّ اتِّبَاعَ الظَّنِّ﴾ المراد أن لهم به اتباع الظن لا العلم، وإن لم يكن الظن داخلاً في العلم، وقِسْ عليه». وانظر: فواتح الرحموت ١/٣٢٦، ٣٢٧، نهاية الوصول ٤/١٥٤١ - ١٥٤٢، الاستغناء ص٤٥٤.

(٢) ويلحق به ما في معناه كالنهي، والاستفهام الإنكاري. كذا قال البناني في حاشيته على المحلي ٢/١٥.

(٣) أي: جمهورهم كالصورة الأولى.

(٤) سقطت من (ص).

(٥) لأن الاستثناء عندهم لا يدل على حكمٍ في المستثنى، غاية ما فيه أنه مانعٌ من إرادته بحكم الصدر فقط (أي: بحكم المستثنى منه)، فهو مسكوت عنه، غير محكوم عليه بنفي ولا إثبات بدلالة الاستثناء لغة. وانظر: شرح التنقيح ص٢٤٧، الاستغناء ص٤٥٨.

واحتج أصحابنا: بأنه لو لم يكن إثباتاً لم يكف قول القائل: لا إله إلا الله - في توحيده؛ لأن اللفظ حينئذ ليس إلا لنفي الإلهية عما عدا الله، وهو ساكت عن إثباتها لله، فيفوت أحد شرطي التوحيد، فلا يكفي ذلك، ولا قائل بهذا، كيف والنبي ﷺ يقول: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله».

واحتج أبو حنيفة بقوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بطهور»[1] فإن تقديره: لا صحة للصلاة إلا بطهور، فلو كان الاستثناء من النفي إثباتاً - لكان حيث وُجد الطهور وُجدت صحة الصلاة، وليس كذلك؛ لجواز فواتها لفقدان شرطٍ آخر.

وأجاب المصنف: بأن الحصر قد يُؤتى به للمبالغة لا للنفي عن الغير، مثل: «الحج عرفة»[2]، والطهارة لما كانت أعظم الشروط صُيِّرت كأنه لا

---

(١) بهذا اللفظ لم أقف عليه، وأخرجه أحمد في المسند ٧٤/٥، بلفظ: «إن الله عز وجل لا يقبل صلاةً بغير طُهُور». وأخرجه مسلم ٢٠٤/١، في كتاب الطهارة، باب وجوب الطهارة للصلاة، حديث رقم ٢٢٤، بلفظ: «لا تُقبل صلاة بغير طُهُور». وبلفظه أخرجه الترمذي: ٥/١ - ٦، في الطهارة، باب ما جاء لا تُقبل صلاة بغير طُهُور، حديث رقم ١. وقال: هذا الحديث أصح شيء في هذا الباب وأحسن. وأخرجه ابن ماجه ١٠٠/١، في الطهارة، باب لا يقبل الله صلاة بغير طهور، حديث رقم ٢٧٢، من حديث ابن عمر. وفي الباب عن أبي المَلِيح عن أبيه، وأبي هريرة وأنس. انظر: سنن أبي داود ٤٨/١ - ٤٩، حديث رقم ٥٩، والنسائي ٨٧/١ - ٨٨، حديث رقم ١٣٩.

(٢) أخرجه أحمد في المسند ٣٠٩/٤ - ٣١٠. والدارمي ٣٨٦/١، في مناسك الحج، باب بما يتم الحج، حديث رقم ١٨٩٤. والترمذي ٢٣٧/٣، في الحج، باب ما =

شرط إلا هي.

وأحسن من هذا الجواب ما ذكره صاحب «التحصيل» مِنْ أن قولنا: الاستثناء من النفي إثباتٌ - يصدق بإثبات صورةٍ في كل استثناء؛ لأن دعوى الإثبات لا عمومَ فيها، بل هي مطلقة، فتقتضي صحةَ الصلاة عند وجود الطهارة بصفة الإطلاق لا بصفة العموم[1].

وإنْ شئتَ قلتَ: «لا صلاة» نَفْيٌ كلي[2]. وقوله: «إلا بطهور» إثباتٌ جزئي[3]؛ لأن نقيض الكلي جزئي[4]، ونحن نقول به؛ إذ قد يوجد الطهور ومعه بقية الشروط والصلاة[5].

واعلم أن هذا الحديث لا يُعْرف بهذا اللفظ، فالأولى أن يُغَيَّر بحديث: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»[6].

= جاء فيمن أدرك الإمام بجمع فقد أدرك الحج، رقم ٨٨٩. والنسائي ٥/٢٦٤، في الحج، باب فيمن لم يدرك صلاة الصبح مع الإمام بالمزدلفة، رقم ٣٠٤٤. وابن ماجه ٢/١٠٠٣ - ١٠٠٤، في المناسك، باب مَنْ أتى عرفة قبل الفجر ليلة جمع، رقم ٣٠١٥. وأبو داود ٢/٤٨٥ - ٤٨٦، في المناسك، باب من لم يدرك عرفة، رقم ١٩٤٩. والحديث صحيح.

(١) انظر: التحصيل ١/٣٧٨.

(٢) فهو شامل لنفي كل صور الصلاة.

(٣) أي: إثبات صورة واحدة.

(٤) انظر: إيضاح المبهم من معاني السلم ص١١، حاشية الباجوري على السلم ص٥٧.

(٥) انظر: نفائس الأصول ٥/٢٠١١.

(٦) أخرجه البخاري ١/٢٦٣، في صفة الصلاة، باب وجوب القراءة للإمام والمأموم في الصلوات كلها، حديث رقم ٧٢٣. ومسلم ١/٢٩٥، في الصلاة، باب وجوب =

قلت: وقد وقع لي في بعض المجالس الاستدلال على صحة مذهب أبي حنيفة بقوله تعالى: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا﴾[1]. وجه الحجة: أنه لو كان الاستثناء من النفي إثباتاً لكان المرء مكلفاً بكل ما تسعه نفسه؛ لأن الوُسْع[2] مستثنى في قوله: ﴿لاَ يُكَلِّفُ (اللَّهُ نَفْسًا)[3]﴾، وقد أضيف بقوله: ﴿وُسْعَهَا﴾ فيقتضي العموم بناءً على أن[4] المفرد [ص١/٤٣٧] المضاف يعم، والتقدير: لا يكلف الله نفساً بشيءٍ إلا (بكل ما)[5] تسعه، (فيكون كل ما تسعه مكلفة به)[6]، وليس كذلك. وكان البحث بين يدي والدي أيده الله، فاستحسن ذلك[7].

= قراءة الفاتحة في كل ركعة، رقم ٣٩٤، كلاهما من حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه، بلفظ: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب». وانظر: نصب الراية ١/٣٦٥.

(١) سورة البقرة: الآية ٢٨٦.

(٢) الوُسْع: بضم الواو، أي: الطاقة والقوة. وبالضم قرأ السبعة في قوله: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا﴾ ، والفتح لغة، وقرأ به ابن أبي عبلة، والكسر لغة، وبه قرأ عكرمة. انظر: المصباح المنير ٢/٣٣٥، مادة (وسع).

(٣) سقطت من (ت)، و(غ)، و(ك).

(٤) سقطت من (ت).

(٥) في (ت): «بما». فتكون «كل» ساقطة من (ت).

(٦) في (ت): «فيكون كل ما يسعه مكلف به». والضمير هنا يعود إلى المرء، مع ملاحظة أن لفظ «مكلف» خبر يكون، فالصواب نصبه.

(٧) انظر مسألة الاستثناء من النفي وبالعكس في: ١/ق٣/٥٦، الحاصل ١/٥٤١، التحصيل ١/٣٧٧، نهاية الوصول ٤/١٥٤٠، نهاية السول ٢/٤٢١، السراج الوهاج ١/٥٤٥، الإحكام ٢/٣٠٨، المحلي على الجمع ٢/١٥، شرح تنقيح الفصول ص٢٤٧، بيان المختصر ٢/٢٩١، الاستغناء ص٤٥٤، كشف الأسرار ٣/١٢٦، فواتح الرحموت ١/٣٢٦، فتح الغفار ٢/١٢٤، تيسير التحرير ١/٢٩٤، شرح الكوكب ٣/٣٢٧، المسودة ص١٦٠.

فروع:

لو قال: لا أجامعكِ سنةً إلا مرة. فمضت سنة ولم يطأ - فهل يلزمه كفارة؛ لاقتضاء اللفظ الوطء، أَمْ لا؛ لأن المقصود منع الزيادة؟ وجهان يتجه تخريجهما على هذا الأصل. قال النواوي: أصحهما: لا كفارة[1].

قال: (الثالثة: المتعددة إنْ تعاطفت أو استغرق الأخير[2] الأول عادت إلى المتقدم عليها، وإلا يعود الثاني إلى الأول؛ لأنه أقرب).

الاستثناء من الاستثناء جائز، وحُكِي عن بعضهم خلافُه، وهو ضعيف، قال الله تعالى: ﴿إِلاَّ آلَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلاَّ امْرَأَتَهُ﴾[3].

وإذا ثبت جواز الاستثناء من الاستثناء - فنقول: الاستثناءات المتعددة

(١) قال السيوطي رحمه الله تعالى في الأشباه والنظائر ص٣٧٩: مسألة: والله لا أجامعك في السنة إلا مرة، فمضت ولم يجامعها أصلاً - حكى ابن كج فيها وجهان: أحدهما: تلزمه الكفارة؛ لأن الاستثناء من النفي إثبات، ومقتضى يمينه أن يجامع مرة، ولم يفعل، فيحنث. والثاني: لا، وصححه في الروضة؛ لأن المقصود باليمين أن لا يزيد على الواحدة، فرجع ذلك إلى أن العرف يجعل «إلا» بمعنى غير.اهـ مع تصرف يسير. أي: على هذا القول الثاني ليس هناك استثناء حتى يثبت لزوم المرة، بل «إلا» بمعنى الصفة، فالمحلوف عليه هو أن لا يجامعها غير مرة، أي: أكثر من مرة، أما المرة فمسكوت عنها، ومن ثم فلا تلزمه الكفارة بعدم الوطء، ولا تلزمه بالوطء مرة واحدة، لكن لو وطئ أكثر من مرة لزمته الكفارة لوقوع الحنث.

(٢) في (ت): «الآخر».

(٣) سورة الحجر: الآيتان ٥٩، ٦٠.

إما أن يكون بعضها معطوفاً على بعض، أوْ لا.

إنْ كان الأول عاد الكل إلى الأول المستثنى منه، نحو: له عليَّ عشرةٌ إلا أربعة وإلا ثلاثة وإلا اثنين. فإنَّ الكل يرجع إلى الأول، فلا يلزم المُقِرَّ إلا واحدٌ[1].

وإنْ كان الثاني فإما أن يكون الاستثناء الثاني مستغرِقاً للأول [غ١/١٦٣]، أوْ لا.

فإن كان مستغرقاً، قال الإمام: أو مساوياً له[2] - عاد الكل إلى

---

(١) علة عود الاستثناءات المتعاطفة إلى المستثنى منه: أن العرب لا تجمع بين «إلا» وحرف العطف؛ فإن حرف الاستثناء يقتضي الإخراج والمباينة في الحكم، وحرف العطف يقتضي الضم والمجانسة في الحكم، فالجمع بينهما متناقض؛ لأنه يلزم أن يجتمع النقيضان فيما دخل عليه «إلا» وحرف العطف، وأن يكون له الحكم المتقدم، وأن لا يكون له ذلك الحكم. انظر: الاستغناء في الاستثناء ص٤٧٤، شرح التنقيح ص٢٥٤.

(٢) يشير المصنف بهذا إلى أن المستغرق شامل لاستثناء الأكثر، واستثناء المساوي. والإمام لم يعبِّر بلفظ المستغرق بل قال: «وإن لم يكن كذلك فالاستثناء الثاني إن كان أكثر من الأول أو مساوياً له - عاد إلى الأول». المحصول ١/ق٣/٦٠، فلفظ «المستغرق» شامل للصورتين، وعلى هذا فالمرجح عند البيضاوي والإمام وغيرهما أن الاستثناءات المتساوية غير المتعاطفة تعود إلى المستثنى منه. قال الإسنوي في نهاية السول ٢/٤٣٠: «ولك أن تقول: الاستثناء خلاف الأصل؛ لكونه إنكاراً بعد اعتراف. والتأكيد أيضاً خلاف الأصل، والمساوي محتمل لكل منهما، فلِمَ رجَّحنا الاستثناء على التأكيد!» مع اختصار يسير، وانظر: البحر المحيط ٤/٤١٠، التمهيد ص٣٩٧، شرح التنقيح ص٢٥٤. أما إذا كان الاستثناء الثاني أكثر من الأول فينتفي احتمال التأكيد، ويكون الاستثناء تأسيساً عائداً إلى المستثنى منه.

المتقدم أيضاً. مثل: عَليَّ عشرة إلا اثنين إلا ثلاثة إلا أربعة. فلا يلزم غير واحد. وإلى هذين القسمين أشار بقوله: «**عادت إلى المتقدم عليها**».

وإن لم يكن مستغرِقاً - عاد الاستثناء الثاني إلى الأول[1]. مثل: عشرة إلا ثمانية إلا سبعة، حتى يلزم تسعة[2]، وإلى هذا أشار بقوله: «**وإلا يعود الثاني إلى الأول**» أي: دون المستثنى منه. وعَلَّله: بأن الأول أقرب إليه من المستثنى منه، والقرب يدل على الرجحان عند البصريين، فإنهم في تنازع العاملَيْن في العمل اختاروا عمل الأقرب[3].

ولك أن تقول الأقربيَّة لا تدل على اللزوم، وإنما تدل على الرجحان،

---

(١) شرح المحلي على الجمع ٢/١٦ - ١٧، شرح الكوكب ٣/٣٣٥ - ٣٣٦. **لطيفة**: قال القرطبي رحمه الله تعالى في التفسير ١٠/٣٧: «لا خلاف بين أهل اللسان وغيرهم أن الاستثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي... فقوله سبحانه: ﴿إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ * إِلاَّ آلَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلاَّ امْرَأَتَهُ﴾ فاستثنى آل لوط من القوم المجرمين، ثم قال: ﴿إِلاَّ امْرَأَتَهُ﴾ فاستثناها من آل لوط، فرجعت في التأويل إلى القوم المجرمين كما بيّنا».

(٢) لاحظ أنه في حالة الاستثناءات المستغرقة لما كان يستحيل رفع كل استثناء بما بعده؛ لأن شرط الاستثناء عدم الاستغراق - كان المصير إلى جمع الاستثناءات ثم استثناؤها من المستثنى منه. وأما في حالة الاستثناء غير المستغرق - يعود كل استثناء إلى الذي قبله، كما بُيِّن في الهامش السابق. قال الإسنوي رحمه الله تعالى: «وهذا الذي جزم به (أي: المصنف) من كون كل واحد يعود إلى ما قبله - هو مذهب البصريين والكسائي... وقال بعض النحويين: تعود المستثنيات بها إلى المذكور أولاً. وقال بعضهم: يحتمل الأمرين». نهاية السول ٢/٤٣٠.

(٣) انظر: شرح ابن عقيل ١/٥٤٨.

كما في تنازع العاملَيْن، فإنه لا نزاع بين البصريين والكوفيين في جواز إعمال كلٍّ منهما، وإنما الخلاف في الأولوية[1]، فينبغي أن يُقَرَّر بوجهٍ آخرَ فيقال[2]: إما أن يعود إلى الثاني [ك/٢٤٥]، أو إلى الأول؛ لاستحالة عوده إليهما معاً، وعدم عوده إلى واحدٍ منهما. وعَوْدُه إلى الأول منتفٍ؛ للزوم الترجيح من غير مرجح في اللزوم؛ لأنهما فيه سواء[3]، فيعود إلى الأولوية. ونقول: لا يعود إلى الأول؛ لأنه مرجوح[4].

فرع[5]:

لو كان [ص١/٤٣٨] الاستثناء الأول مستغرقاً للمستثنى منه دون الثاني، كقوله عشرة إلا عشرة إلا أربعة - ففيه أوجه للأصحاب:

أحدها: يلزمه عشرة، ويبطل الأول؛ لاستغراقه، (والثاني؛ لأنه من باطل)[6] [ت١/١٧٠].

---

(١) انظر: شرح ابن عقيل ١/٥٤٨.

(٢) في (ت): «فنقول».

(٣) أي: لأن الاستثناء الأول والثاني متساويان في لزومِ عودِ ما بعدهما من الاستثناءات إلى واحدٍ منهما.

(٤) المعنى: فيعود الترجيح إلى الأولوية؛ لأنه لما كان لزوم العود إلى واحدٍ منهما متساوٍ - كان لابد من المصير إلى الترجيح بالأولوية، والأقرب مُرَجَّح على الأبعد، فيعود الاستثناء إلى الثاني لا إلى الأول؛ لأنه مرجوح، والعمل بالمرجوح ممنوع، كما أن العمل بالراجح لازم.

(٥) في (ت) بياض مكانها.

(٦) في (ت): بياض في مكانها. والمعنى: أن المستثنى منه يبقى على حاله؛ لأن الاستثنائَيْن باطلان.

والثـاني: يلزمـه أربعـة، ويصـح الاسـتثناءان؛ لأن الكـلام إنمـا يـتم بآخره[1]. قال ابن الصباغ: وهو أقيس.

والثالـث: يلزمـه[2] ستة؛ لأن الأول باطـل، والثـاني يرجـع إلى أول الكلام[3][4].

قال[5]: (الرابعة: قال الشافعي ﷺ: المُتَعَقِّب للجمـل كقولـه تعـالى: ﴿إِلاَّ الَّذِينَ تَـابُوا﴾[6] يعود إليها. وخَصَّ أبو حنيفة بـالأخيرة[7]، وتوقـف القاضي والمرتضى. وقيل: إنْ كان بينـهما تَعَلُّق فللجميـع، مثـل: أكـرم

---

(١) المعنى: أن الاستثناء الأول اسْتُثْني منه أربعة، فكان الباقي ستة، واستثنيت من العشرة، فكان الباقي أربعة. وقد صُحِّح الاستثناء الأول مع كونه مستغرقاً؛ لأن الاستثناء الثاني أسقط منه أربعة، فزال عنه وصف الاستغراق، فصح استثناء الباقي منه؛ ولذلك عُلِّل هذا القول بقولهم: لأن الكلام إنما يتم بآخره.

(٢) في (ص): «يلزم».

(٣) أي: المستثنى منه. وانظر: المحلي على جمع الجوامع ٢/١٧، نشر البنود ١/٢٤٩، نثر الورود ١/٢٩٣.

(٤) انظر مسألة الاستثناءات المتعددة في: المحصول ١/ق٣/٦٠، الحاصل ١/٥٤٣، التحصيل ١/٣٧٨، نهاية الوصول ٤/١٥٤٨، نهاية السول ٢/٤٢٩، التمهيد ص٣٩٧، السراج الوهاج ١/٥٤٧، المحلي على الجمع ٢/١٦، شرح تنقيح الفصول ص٢٥٤، نشر البنود ١/٢٤٨، نثر الورود ١/٢٩٢، الاستغناء ص٤٧٤، مناهج العقول ٢/١٠١، شرح الكوكب ٣/٣٣٤، المساعد على تسهيل الفوائد ١/٥٧٦.

(٥) في (ت) بياض في مكانها.

(٦) سورة النور: الآية ٥.

(٧) في (ت): «الأخيرة».

الفقهاء والزهاد، وأنفق[1] عليهم إلا المبتدعة. وإلا فللأخيرة)[2].

هذه المسألة في حكم الاستثناء الواقع عقيب جملٍ عُطف بعضها على بعض[3]، مثل: قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ * إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾[4] فإنَّ هذا استثناء وقع بعد ثلاث جمل: الأولى آمرةٌ بجلدهم، والثانية ناهية عن قبول شهادتهم، والثالثة مخبرة

---

(١) في نهاية السول ٢/٤٣٠، وشرح الأصفهاني ١/٣٩٢، ومناهج العقول ٢/١٠٤: «أو أنفق». والمثبت موافق لما في السراج الوهاج ١/٥٥٠.

(٢) في (ت)، و(ص)، و(غ): «فالأخيرة». والمثبت موافق لما في نهاية السول ٢/٤٣٠، السراج الوهاج ١/٥٥٠، شرح الأصفهاني ١/٣٩٢.

(٣) قال العضد الإيجي رحمه الله تعالى: «إذا تعاقبت جملٌ عُطف بعضها على بعض بالواو، ثم ورد بعدها استثناء فيمكن أن يُرَدَّ إلى الجميع، وإلى الأخيرة خاصة. ولا نزاع فيه، إنما الخلاف في الظهور، فقال الشافعي: ظاهرٌ في رجوعه إلى الجميع، أي: كل واحد من الجمل. وقالت الحنفية: إلى الجملة الأخيرة». شرح العضد على ابن الحاجب ٢/١٣٩. والنزاع إنما هو فيما تجرد عن القرائن، وأمكن عوده إلى الأخيرة وإلى الجميع، أما إذا وجدت القرينة على عوده للكل أو للبعض فلا خلاف أن العمل بالقرينة. انظر: شرح المحلي على الجمع مع حاشية البناني وتقريرات الشربيني ٢/١٨، شرح الكوكب ٣/٣١٢، ٣٢٠، الاستغناء ص٥٧٢. والتعبير بالجُمَل في هذه المسألة إنما وقع على الغالب، وإلا فلا فرق بينها وبين المفردات، كذا قال الإسنوي في التمهيد ص٣٩٩، وقد أشار الشارح رحمه الله تعالى إلى هذا في جمع الجوامع، ففيه مع شرح المحلي ٢/١٩: (و)الاستثناء (الوارد بعد مفردات) نحو: تصدق على الفقراء، والمساكين، وابن السبيل، إلا الفسقة منهم (أولى بالكل) أي: بعوده للكل من الوارد بعد جملٍ؛ لعدم استقلال المفردات.اهـ. فأفهم كلامه بالأولوية بوجود خلاف، وإلا لقال: يعود إلى الكل اتفاقاً، أو نحو هذا من العبارات.

(٤) سورة النور: الآيتان ٤، ٥.

بفسقهم. وقد اختلف العلماء فيها على مذاهب:

الأول: وهو مذهبنا[1]، أنه يعود إلى الجميع، لكن بشروط:

أحدها: أن تكون الجمل معطوفة[2].

والثاني: أن يكون العطف بالواو الجامعة، فأما إن كان بثم اختَصَّ بالأخيرة[3]، ذكره ....

---

(١) ومذهب المالكية والحنابلة، وبعض النحويين كابن مالك، وابن حزم من الظاهرية. انظر: الإحكام ٢/٣٠٠، البحر المحيط ٤/٤١١، شرح التنقيح ص٢٤٩، شرح الكوكب ٣/٣١٢، فواتح الرحموت ١/٣٣٢، الإحكام لابن حزم ٤/٤٤٠.

(٢) فأما من أطلق المسألة، كالرازي حيث قال في المحصول ١/ق٣/٦٣: «الاستثناء المذكور عقيب جملٍ كثيرة، هل يعود إليها بأسرها أم لا؟» - فمحمول كلامه على الجمل المتعاطفة، وأنه سكت عن ذلك لوضوحه، قال الزركشي رحمه الله تعالى في البحر ٤/٤١٩: «وأمثلتهم وكلامهم يرشد إلى أن المسألة مصورة بحالة العطف». وكذا قال الإسنوي في نهاية السول ٢/٤٣٢: «واستدلال الإمام والمصنف وغيرهما يقتضيه». وممن صرَّح بهذا الشرط القاضي والآمدي وابن الحاجب وغيرهم. انظر: الإحكام ٢/٣٠٠، المنتهى ص١٢٥، بيان المختصر ٢/٢٧٨، نهاية الوصول ٤/١٥٥٣، التلخيص ٢/٧٨، تيسير التحرير ١/٣٠٢. وقد نازع في هذا الشرط القرافي. انظر: شرح التنقيح ص٢٥٤، الاستغناء ص٥٧٠.

(٣) قال الزركشي في البحر ٤/٤٢٠: «والظاهر أن ثم، والفاء، وحتى - مثل الواو في ذلك، وقد صَرَّح القاضي أبو بكر في «التقريب» بالفاء وغيرها، فقال: وهذه سبيل جُمَلٍ عُطِف بعضها على بعض، بأي حروف العطف عُطفت، من: فاء، وواو، وغيرها. انتهى. وأطلق ابن القشيري والشيخ أبو إسحاق أن صورة المسألة: أن يجمع بين الجمل بحرفٍ من حروف العطف جامعٍ في مقتضى الوضع». وهذا هو الذي ذهب إليه الشارح في جمع الجوامع، أما هنا فهو يَحْكِي شروط الشافعية، ففي الجمع المحلي ٢/١٧: (و)الاستثناء (الوارد بعد جملٍ متعاطفةٍ) عائدٌ (للكل) حيث صلح =

.... الآمدي[١]، قال الأصفهاني: ولم أرَ مَنْ تقدمه به[٢].

قلت: وقد تقدمه إمام الحرمين، كما نصَّ عليه في «النهاية»[٣]، وفي مختصرٍ له في أصول الفقه، ونقله الرافعي في كتاب الوقف عنه[٤].

والثالث: نقله الرافعي عن رأي إمام الحرمين أيضاً، أن لا يتخلل بين الجملتين كلامٌ طويل، فإنْ تخلل اختُصَّ بالأخيرة[٥]. قال الرافعي: كما لو قال: وقفت على أولادي، على أنَّ مَنْ مات منهم وأعقب فنصيبه بين أولاده للذكر مثل حظ الأنثيين، وإن لم يُعْقِب فنصيبه للذين في درجته. فإذا انقرضوا فهو مصروف إلى إخوتي إلا أن يفسق واحد منهم - فيختص الاستثناء بالإخوة[٦][٧].

= له؛ لأنه الظاهر مطلقاً (وقيل: إن سيق الكل لغرض. وقيل: إن عُطف بالواو) عاد للكل، بخلاف الفاء، وثم مثلاً - فللأخيرة، وعلى هذا الآمدي حيث فرض المسألة في العطف بالواو.اهـ. وواضح أن تصديره المسألة للجمل المتعاطفة دون التقييد بالواو يدل على أن (ثم، والفاء، وحتى) يجري فيها خلاف الواو؛ لأنها تفيد الجمع كالواو. وكذا قال ابن الهمام، وصاحب المسلَّم وشارحه. انظر: تيسير التحرير ١/٣٠٢، فواتح الرحموت ١/٣٣٢، وانظر: سلم الوصول ٢/٤٣١، شرح الكوكب ٣/٣١٢.

(١) لم يصرِّح الآمدي بهذا، لكنه مقتضى تصويره للمسألة، وقوله: «الجمل المتعاقبة بالواو إذا تعقبها الاستثناء...» انظر: الإحكام ٢/٣٠٠ - ٣٠١.

(٢) انظر: شرح الأصفهاني على المحصول ٤/٤٧٨، البحر المحيط ٤/٤٢٠.

(٣) انظر: نهاية السول ٢/٤٣٢.

(٤) انظر: البحر المحيط ٤/٤٢٠.

(٥) في (ت)، و(ص)، و(غ): «بالأخرة». قال في المصباح ١/١١: والأخرة، وزان قصبة، بمعنى الأخير، يقال: جاء بأخرة، أي: أخيراً.

(٦) في (ك): «بالأخيرة».

(٧) انظر: البحر المحيط ٤/٤٢١، التمهيد ص٣٩٨، ٣٩٩.

المذهب الثاني: وإليه ذهب أبو حنيفة[1]، أنه يعود إلى الأخيرة خاصة، حتى لا تُقبل شهادة القاذف وإن تاب وصار من الأبرار.

والثالث: التوقف. وإليه ذهب القاضي[2]، والغزالي منا[3]، والمرتضى من [ص١/٤٣٩] الشيعة، إلا أن القاضي توقف لعدم العلم بمدلوله لغةً[4]. وقال الإمام: إنه الذي نختاره في المناظرة[5]. والمرتضى توقف لكونه عنده مشتركاً بين عوده إلى الكل، وعوده إلى الأخيرة فقط[6].

واعلم أن القول بالاشتراك إنما يكون من باب الاشتراك في المركبات

---

(١) وأكثر أصحابه، واختاره الإمام في «المعالم»، ونقله أبو الحسين عن الظاهرية، وذهب إليه المجد ابن تيمية، وأبو علي الفارسي من النحويين. انظر: تيسير التحرير ١/٣٠٢، فواتح الرحموت ١/٣٣٢، المعتمد ١/٢٤٥، المعالم ص٩٣، المسودة ص١٥٦، البحر المحيط ٤/٤١٢، الوصول إلى الأصول ١/٢٥٦، شرح الكوكب ٣/٣١٣.

(٢) انظر: التلخيص ٢/٨١.

(٣) انظر: المستصفى ٣/٣٩١ (٢/١٧٧)، وهو مذهب الأشعرية. انظر: التبصرة ص١٧٣، البحر المحيط ٤/٤١٥، العدة ٢/٦٧٩.

(٤) وكذا الغزالي.

(٥) انظر: المحصول ١/ق٣/٦٧.

(٦) انظر: المحصول ١/ق٣/٦٤، نهاية الوصول ٤/١٥٥٥، قال الزركشي رحمه الله تعالى بعد أن ذكر عزو الأصوليين هذا القول للمرتضى: «قلت: والذي حكاه صاحب «المصادر» عن الشريف المرتضى: أنه يقطع بعوده إلى الجملة الأخيرة، وتوقَّف في رجوعه إلى غيرها لما تقدم، فَجَوَّز صَرْفه إلى الجميع، وقَصْره على الأخيرة، كمذهبه في الأمر. هذا لفظه، وهو أثبت منقول عنه؛ لأنه على مذهبه الشيعي». البحر المحيط ٤/٤١٦. قلت: ما قاله صاحب «المصادر» لا ينافي عزو الأصوليين؛ لأن الخلاف في العود وعدمه إنما هو في غير الجملة الأخيرة، أما هي فمحل اتفاق، كما سيأتي بيانه قريباً.

لا في المفردات، ويكون مبنياً على وضع المركبات، ولا يمكن أن يقال العود من المفردات[1]. ذكره القرافي[2].

ولما تغاير توقُّفُ القاضي والمرتضى - حَصَلْنا من التوقف على مذهبين[3]، فنقول:

والمذهب الخامس: وإليه ذهب أبو الحسين، وقال الإمام: «إنه داخل في التحقيق. وإنه حق»[4]، أنه إنْ كان بين الجمل تَعَلُّقٌ عاد الاستثناء إليها.

---

(١) لأن المراد بالعود هنا عود جملة الاستثناء على ما قبلها، وهي قوله تعالى: ﴿إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا﴾، فالقول بالاشتراك هنا مبني على القول بوضع المركبات.

(٢) انظر: شرح التنقيح ص٢٥٣، نفائس الأصول ٢٠٣٦/٥، الاستغناء ص٥٧٢، وقال فيه: «... وهو مبني على أن العرب هل وضعت المركبات، كما وضعت المفردات، أم لا؟ وفيه خلاف، والصحيح أنها وضعت المركبات والمفردات معاً».

(٣) قال العضد رحمه الله تعالى عن مذهب القاضي والمرتضى في الوقف: «وهذان موافقان للحنفية في الحكم، وإن خالفا في المأخذ؛ لأنه يرجع إلى الأخيرة فيثبت حكمه فيها، ولا يثبت في غيرها، كالحنفية، لكن هؤلاء لعدم ظهور تناولها، والحنفية لظهور عدم تناولها». ومِثْله قال السعد رحمه الله تعالى عن مذهب القاضي والمرتضى: «مذهبه ومذهب الاشتراك موافقان لمذهب الحنفية في الحكم، وهو أنه إنما يفيد الإخراج من مضمون الجملة الأخيرة دون غيرها، لكن عندهما لعدم الدليل في الغير، وعندهم لدليل العدم، وهذا معنى اختلاف المآخذ». انظر: شرح العضد على ابن الحاجب مع حاشية التفتازاني ١٣٩/٢، وكذا قال الشربيني، ونقله عن العضد والسعد. انظر: تقريرات الشربيني على البناني ١٨/٢، وكذا ذكر ابن الهمام أن التوقف إنما هو فيما قبل الأخيرة، أما هي فمحل اتفاق في ظهور عود الاستثناء إليها. انظر: تيسير التحرير ٣٠٣/١، ٣٠٥، ٣٠٧.

(٤) انظر: المحصول ١/ق٦٤/٣، ٦٧.

والتعلق: أن يكون حكم الأولى أو اسمها مضمراً في الثانية:

في الحكم، نحو: أكرم الفقهاءَ والزهادَ إلا المبتدعة. تقديره: وأكرم الزهاد[1].

وفي الاسم، نحو: أكرمِ الفقهاء، وأنفق عليهم إلا المبتدعة. أي: على الفقهاء[2].

وقد أشار المصنف إلى المثالين، فتيقظ[3] لذلك.

وإن لم يكن بين الجمل تَعَلُّقٌ اختص بالأخيرة؛ لأن الظاهر أنه ما انتقل عن جملة مستقلةٍ بنفسها إلى جملة أخرى إلا وقد تم غرضه من الأولى، فلو رجع الاستثناء إلى الجميع لم يكن مقصوده من الأولى قد تَمّ[4].

---

(١) فلو قال: أكرم الفقهاء وأكرم الزهاد إلا المبتدعة - لم يرجع الاستثناء إلى الكل، بل إلى الجملة الأخيرة، لأن كلاً من الجملتين مستقل، فالظاهر أنه لم ينتقل من إحداهما إلا وقد تم غرضه بالكلية منها. انظر: المحصول ١/ق٣/٦٥.

(٢) فلو قال: أكرم الفقهاء وأنفق على الفقهاء إلا المبتدعة - لم يرجع الاستثناء إلا إلى الأخيرة.

(٣) في (ت)، و(ص): «فسقط»: «فقط». وكلاهما تحريف.

(٤) انظر: المعتمد ١/٢٤٦، ٢٤٧، المحصول ١/ق٣/٦٦، وعلى هذا فرأي أبي الحسين - رحمه الله تعالى - أن لا يعود الاستثناء في آية القذف إلا إلى الجملة الأخيرة؛ لأن كل جملةٍ من الجمل الثلاث مستقلة بنفسها. قال الإمام عن رأي أبي الحسين رحمهما الله: «والإنصاف أن هذا التقسيم حق، لكنا إذا أردنا المناظرة اخترنا التوقف، لا بمعنى دعوى الاشتراك، بل بمعنى أنا لا نعلم حكمه في اللغة ماذا؟ وهذا هو اختيار القاضي». المحصول ١/ق٣/٦٧.

قال: ((لنا: الأصل)[1] اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلّقات، كالحال، والشرط، وغيرهما)[2] [ك/٢٤٦]. قيل: الاستثناء[3] خلافُ الدليل خُولف في الأخيرة للضرورة، فبقيت الأولى على أصلها[4]. قلنا: (منقوض بالصفة والشر)[5]).

احتج الشافعي رضوان الله عليه: بأن الأصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في جميع المُتَعَلَّقات: كالحال، والشرط، وكالصفة، والجار[6] والمجرور، والظرف، فيجب أن يكون الاستثناء كذلك. والجامع أنَّ كلاً غيرُ مستقلٍ بنفسه.

ومثال اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحال: أكرم ربيعة، وأعط مضر نَازِلَيْن بك.

---

(١) «لنا ما تقدم أن الأصل». وكذا في نهاية السول ٢/٤٣٠، والسراج الوهاج ١/٥٥٠، ومناهج العقول ٢/١٠٥، لكن سقطت منه «أن»، والمثبت موافق لما في شرح الأصفهاني ١/٣٩٢.

(٢) في نهاية السول ٢/٤٣٠، والسراج الوهاج ١/٥٥٠، ومناهج العقول ٢/١٠٥، وشرح الأصفهاني ١/٣٩٢، زيادة بعد هذا وهي: «فكذلك الاستثناء».

(٣) لم ترد في (ت)، و(ص)، و(غ).

(٤) في نهاية السول ٢/٤٣١، والسراج الوهاج ١/٥٥١، ومناهج العقول ١/١٠٥، وشرح الأصفهاني ١/٣٩٢: «عمومها» والمثبت موافق لما في «م» من شرح الأصفهاني.

(٥) في (ص): «منقوض بالصفة والغاية والشرط». ولا وجود للغاية في الشرح، فالظاهر أنها زيادة من الناسخ.

(٦) في (ص): «وكالجار».

وفي الصفة: الطوال.

وفي الشرط: إن نزلوا بك.

وفي الجار والمجرور: اضرب زيداً، وأهِنْ عَمْراً في الدار.

وفي الظرف: صم، وصَلِّ يوم الخميس.

وقد نَقَل الإمامُ عن الحنفية موافَقَتَنا على عود الشرط إلى الكل[١]، وأما الحال والظرف والمجرور فقال: «إنا نخصهما بالأخيرة[٢] على قول أبي حنيفة»[٣]. وحينئذ لا يحسن استدلال المصنف بها على الحنفية[٤].

---

(١) انظر: المحصول ١/ق٣/٨٠، ٩٦.

(٢) في (ت)، و(غ): «بالأخرة».

(٣) عبارة الإمام في المحصول ١/ق٣/٨٤: «لا نسلم التوقف في الحال والظرفين، بل نخصهما بالجملة الأخيرة على قول أبي حنيفة رحمه الله، أو بالكل على قول الشافعي رضي الله عنه». وكذا الصفة يقول أبو حنيفة بعودها إلى الأخيرة فقط، ولا يقول بالعود إلى الكل إلا في الشرط فقط. انظر: فواتح الرحموت ١/٣٣٥.

(٤) أي: استدلال المصنف بالحال والظرف والجار والمجرور على الحنفية بأنها تعود إلى الكل، فالاستثناء مثلها - غير صحيح؛ لأن الحنفية لا يسلِّمون بعود الحال والظرف والجار والمجرور إلى جميع الجمل، بل يقولون بعودها إلى الأخيرة فقط، فالاستدلال بها عليهم لا يصح إلا إذا وافقوا على عودها إلى الكل، أما وهم يُجْرون الخلاف فيها فلا يصح. وإنما الذي يصح الاستدلال به عليهم هو الشرط؛ إذ وافقوا على عوده إلى الكل، ولكنهم يفرقون بين الشرط والاستثناء: بأن الشرط إنما يكون للحكم التعليقي، والاستثناء إنما يكون للحكم التنجيزي، فلا يلزم من كون الشرط يعود إلى الكل - عَوْدُ الاستثناء أيضاً. ألا ترى أن الشرط قد يفيد انتفاء الجزاء بالكلية، والاستثناء ليس كذلك. انظر: سلم الوصول ٢/٤٣٥.

و[1]في الدليل نظر آخر: وهو [ص١/٤٤٠] أنه لا يلزم من اشتراك الشيئين من بعض الوجوه اشتراكهما في جميع الأحكام، واللغة لا تُثْبَت قياساً، مع أنَّ الفرق ثابت؛ فإن الشرط متقدم على المشروط من جهة المعنى، وإنْ تأخر من جهة اللفظ، بخلاف الاستثناء فإنه مُؤَخَّرٌ من الجهتين[2].

واحتج أبو حنيفة: بأن الاستثناء خلاف الأصل؛ لتنزله منزلة الإنكار بعد الإقرار كما سبق، وإذا كان على خلاف الدليل كان مرجوحاً، لكن خالفنا مقتضى الدليل في الجملة الأخيرة للضرورة؛ لأن الاستثناء غير مستقل، ولا يمكن إلغاؤه، وإنما جعلناه للجملة الأخيرة لأنها أقرب، فبقي ما عداها على الأصل.

أجاب: بأن هذا الدليل منقوض بالصفة والشرط، فإنهما عائدان إلى الكل مع وجود المعنى الذي قلتموه بعينه فيهما. وفي النقض بالصفة نظرٌ، فإن أبا حنيفة رحمه الله لا يقول بعودها إلى الجميع، بل هي عنده كالاستثناء في الاختصاص بالأخيرة، كما نقله عنه جماعة[3]، فالأَولى

---

(١) سقطت الواو من (ص).

(٢) أي: لو سلّمنا جواز القياس في اللغة، فإن قياس الاستثناء على الشرط قياس مع الفارق؛ لأن رتبة الشرط التقديم، فهو وإن تأخر لفظاً لكنه مقدَّم تقديراً؛ لأن له صدارة الكلام باتفاق النحاة، فيصح تعلقه بالأول؛ لأنه مقارن له تقديراً، بخلاف الاستثناء فإنه مؤخر لفظاً ورتبة، فلا يتعلق إلا بما يليه، فقياسه على الشرط قياس مع الفارق. انظر :سلم الوصول ٢/٤٣٥، العضد على ابن الحاجب ٢/١٤١.

(٣) انظر: فواتح الرحموت ١/٣٣٥، سلم الوصول ٢/٤٣٤.

الاكتفاء بالنقض بالشرط.

فإن قلت: لأبي حنيفة أن يعتذر عن الشرط بأن له صدر الكلام[1]، كما تقدم.

قلتُ: سلَّمنا أنَّ رتبته التقدم، ولكن على الجملة الأخيرة التي هي مشروطة لا على جميع الجمل.

فإنْ قلت: لما حصل الشك في أن الشرط هل هو شرط[2] للجميع، أو للأخيرة فقط، بمقتضى اختلاف الأئمة[3]، والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط - لَمْ يُرَتَّب[4][5] الحكم في المشروط إلا بعد وجوده (لأنه ما لم يتحقق [ت١٧١/١] وجود الشرط)[6] فالمشروط[7] مشكوك فيه.

قلت: قد يُمنع هذا، ويقال: الأصل عدم كونه شرطاً، فيرتب[8] الحكم ما لم يثبت شرطيته للجميع[9].

---

(١) أما الصفة والاستثناء فلهما آخر الكلام، أي: فلما كان الأصل في الشرط التقدم على المشروط من جهة المعنى، وإن كان يؤخر عنه من جهة اللفظ - عاد الشرط إلى جميع الجمل؛ لأنه متقدم عليها كلها معنى، كما سبق بيانه.

(٢) سقطت من (ت).

(٣) أي: اختلافهم في الشرط، وقيل: يعود إلى الكل اتفاقاً. انظر: شرح المحلي على الجمع ٢/٢٢.

(٤) قوله: لم يرتب... إلخ جواب الشرط في قوله: لما حصل الشك.

(٥) في (ت): «لِمَ رُتِّب». والظاهر أنه خطأ.

(٦) أي: وجود الشرط.

(٧) سقطت من (ص).

(٨) في (غ)، و(ص): «فترتب». وفي (ت): «فرتب».

(٩) انظر مسألة الاستثناء من الجمل المتعاطفة في: المحصول ١/ق٦٣/٣، الحاصل =

فائدة:

الخلاف[1] المتقدم في أن الاستثناء هل يختص بالأخيرة، أو يعود إلى الجميع، أو غير ذلك - إنما هو فيما إذا لم يقم دليلٌ على واحد بعينه[2].
وقد وقع استثناءٌ بعد جملتين، وهو عائد إلى الجملة الأولى وحدها، في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ﴾[3]، فإن هذا الاستثناء مختص بالجملة الأولى، أعني: قوله: ﴿فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي﴾، ولا يجوز أن يكون عائداً إلى الأخيرة، أعني: إلى قوله: ﴿وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي﴾؛ إذ التقدير حينئذ: إلا من اغترف غرفة بيده فليس مني. والمعنى على خلاف ذلك؛ لأن المقصود أنَّ مَنْ لم يطعمه مطلقاً، ومن اغترف منه غرفة بيده (على حد سواء. ولا يمكن أن يكون التقدير: إلا من اغترف غرفة بيده)[4] فإنه مني، على هذا التقدير؛ لأنه [ص١/٤٤١] لا يُعقل استثناءٌ حينئذ؛ إذ المستثنى

= ١/٥٤٤، التحصيل ١/٣٧٨، نهاية الوصول ٤/١٥٥٣، نهاية السول ٢/٤٣٠، السراج الوهاج ١/٥٤٨، المحلي على الجمع ٢/١٧، الإحكام ٢/٣٠٠، المستصفى ٣/٣٨٨ (٢/١٧٤)، البحر المحيط ٤/٤١١، شرح التنقيح ص٢٤٩، بيان المختصر ٢/٢٧٨، تيسير التحرير ١/٣٠٢، فواتح الرحموت ١/٣٣٢، فتح الغفار ٢/١٢٨، شرح الكوكب ٣/٣١٢، المسودة ص١٥٦، العدة ٢/٦٧٨.

(١) في (ت): «فائدة الخلاف». وهذه الزيادة خطأ.

(٢) انظر: المحلي على الجمع مع البناني ٢/١٨، ١٩.

(٣) سورة البقرة: الآية ٢٤٩.

(٤) سقطت من (ت).

لابد أن يغاير حكمُه حكمَ المستثني منه(١).

وكذلك في قوله تعالى: ﴿لاَ يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلاَ أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلاَّ مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ﴾(٢)، فإنَّ هذا الاستثناء مختص بالجملة الأولى، أي(٣): والله أعلم: لا يحل لك النساء، والنساء أعم من الزوجات والإماء، واستثنى ما يملكه اليمين، وحَرَّم أيضاً أن يتبدل بالأزواج، ولا يمكن عود الاستثناء إلى الجملة [ك/٢٤٧] الأخيرة؛ إذ تصير: إلا ما قد استثنين من الأزواج، وهن(٤) لا يمكن كونهن أزواجاً له ﷺ(٥).

ووقع استثناء وهو عائد إلى الجميع بلا اختلاف في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلاَفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ * إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا﴾(٦)، وهذا يصلح نقضاً على أبي حنيفة، ومُعْتَصَماً لأصحابنا(٧).

---

(١) انظر: البحر المحيط ٤/٤٣١، شرح الكوكب ٣/٣١٦، شرح التنقيح ص٢٥٩، الاستغناء ص٥٧٤.

(٢) سورة الأحزاب: الآية ٥٢.

(٣) سقطت من (ت).

(٤) أي: الإماء.

(٥) لأنه يلزم من عود الاستثناء على الجملة الأخيرة أن يكون الإماء من زوجاته، وهو ممنوع. انظر: البحر المحيط ٤/٤٣٢، شرح الكوكب ٣/٣١٦.

(٦) سورة المائدة: الآيتان ٣٣، ٣٤.

(٧) حكى ابن السمعاني الإجماع على عود الاستثناء في هذه الآية إلى جميع الجمل. انظر: القواطع ١/٢١٧. وانظر: المحلي على الجمع ٢/١٨، البحر المحيط ٤/٤٣٠، شرح الكوكب ٣/٣١٩، تفسير القرطبي ٦/١٥٨، زاد المسير ٢/٣٤٧.

ووقع استثناء وهو راجع إلى الجملة الأخيرة بلا خلاف، غير راجع إلى الأولى على الصحيح، وفي المتوسطة اختلاف، وذلك في آية القاذف المتقدمة[1]، فإن الجلد ثابت سواء أتاب[2] القاذف أم[3] لم يتب، وإنما الخلاف في قبول الشهادة، وهي الجملة المتوسطة.

فإن قلت: فهذه الآية والآية الأولى ينقضان مذهبكم كما نقضت آية

---

(١) قد حكى كثير من الأصوليين الاتفاق على عدم عود الاستثناء إلى الجملة الأولى في آية القذف. انظر: الإحكام ٣٠٤/٢، بيان المختصر ٢٨٦/٢، البحر المحيط ٤٣١/٤، شرح المحلي على الجمع ١٩/٢، نهاية السول ٤٣٢/٢، شرح الكوكب ٣١٨/٣. وانظر: فتح القدير ٩/٤، تفسير ابن كثير ٢٦٤/٣، لكن قال القرطبي في تفسيره ١٧٨/١٢ - ١٧٩: «فتضمنت الآية ثلاثة أحكام في القاذف: جَلْده، ورَدُّ شهادته أبداً، وفسقه. فالاستثناء غير عاملٍ في جلده بإجماعٍ، إلا ما رُوي عن الشعبي على ما يأتي. وعامل في فسقه بإجماع. واختلف الناس في عمله في ردِّ الشهادة... ويروى عن الشعبي أنه قال: الاستثناء من الأحكام الثلاثة، إذا تاب وظهرت توبته لم يُحَدّ، وقبلت شهادته، وزال عنه التفسيق؛ لأنه قد صار ممن يُرْضَى من الشهداء، وقد قال الله عز وجل: ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَنْ تَابَ﴾ الآية». إلا أن توبة القاذف عند الشعبي لا تكون إلا بأن يُكَذِّب نفسه في ذلك القذف الذي حُدّ فيه، كما فعل عمر ﷺ، فإنه قال للذين شهدوا على المغيرة ﷺ: «من أكذب نفسه أجَزْتُ شهادته فيما استقبل، ومن لم يفعل لم أُجِز شهادته»، وهو مذهب الضحاك وأهل المدينة. انظر: التفاسير السابقة، الدر المنثور ١٣١/٦. فعلى هذا كأن الشارح رحمه الله تعالى يشير بقوله: «غير راجعٍ إلى الأُولى على الصحيح» إلى خلاف الشعبي رضي الله عنه. والله أعلم.

(٢) في (ت): «تاب».

(٣) في (ت): «أو».

قُطّاع الطريق رأي أبي حنيفة.

قلت: قد قلنا: إنَّ الأصل عندنا أن الاستثناء يعود على الجميع، وقد يتخلَّف ذلك لدليل [غ١/١٦٥]، وفي الآية الأولى تخلَّف لعدم الإمكان، وفي آية القاذف لأنه حق آدمي لا يسقط بالتوبة. وأما الحنفية فلا عذر لهم في مخالفة أصلهم.

قال: (الثاني: الشرط: وهو ما يتوقف عليه تأثير المؤثِّر، لا وجوده. كالإحصان).

القسم الثاني من أقسام المخصِّصات المتصلة: الشرط.

وهو في اللغة: العلامة. ومنه أشراط الساعة، أي: علاماتها[1].

وفي الاصطلاح: هو الذي يَتَوَقَّف عليه تأثيرُ المؤثِّر لا وجودُ المؤثر.

---

(١) هذا المعنى بالنسبة للشَّرَط بفتح الراء، كما هو في لسان العرب ٧/٣٢٩، والقاموس المحيط ٢/٣٦٨، والصحاح ٣/١١٣٦، والمصباح المنير ١/٣٣١، مادة (شرط).
قال الزركشي رحمه الله تعالى عن الشرط: «قالوا: وهو لغة: العلامة، والذي في الصحاح وغيره من كتب اللغة ذلك في الشَّرَط بالتحريك، وجمعه أشْراط، ومنه أشْراط الساعة، أي: علاماتها. وأما الشَّرْط بالتسكين - فجمعه شروط في الكثرة، وأشْرُطٌ في القلة، كفُلُوس وأفْلُس». البحر المحيط ٤/٤٣٧. وفي القاموس المحيط ٢/٣٦٨: «الشَّرْط: إلزامُ الشيء والتزامُه في البيع ونحوه كالشَّريطَة ج شُرُوط». وفي اللسان ٧/٣٣٠: «وأشْراط الشيء: أوائلُه. قال بعضهم: ومنه أشراط الساعة، وذكرها النبي ﷺ، والاشتقاقان متقاربان؛ لأن علامة الشيء أوَّله. وَمَشارِيط الأشياء: أوائلها كأشْراطها... الأصمعي: أشْراط الساعة علاماتها، قال: ومنه الاشْتراط الذي يشترط الناسُ بعضُهم على بعض أي: هي عَلامات يجعلونها بينهم». فعلى هذا يكون إطلاق الشَّرْط - بالتسكين - بمعنى العلامة مجاز لغوي؛ لأن الشرط أول الشيء، وأول الشيء علامة له.

كالإحصان لوجوب الرجم. فإن تأثيرَ المؤثِّر في وجوب الرجم وهو الزنا - متوقفٌ عليه، دون وجوده؛ لأنه قد يوجد الزنا ولا يوجد الإحصان. وإنما قال: «**لا وجوده**» ولم يقل: «لا ذاته» كما فعل الإمام[1]؛ لئلا يرد على طَرْده[2] العلة التامة: وهي المركبة من المقتضِي، والشرط، وانتفاء المانع. فإن تأثيرها [ص١/٤٤٢] متوقف على ذاتها بالضرورة، فالشرط جزؤها، وذاتها لا تتوقف عليها؛ لأن الشيء لا يتوقف على نفسه. وهذا بخلاف الوجود، فإنه على رأي المصنف وصف عارض للماهية، كما تقدم في الاشتراك، (فلا تدخل)[3] تحت الحد[4]. فافهم

---

(١) تعريف الإمام للشرط: هو الذي يقف عليه المؤثِّر في تأثيره، لا في ذاته. انظر: المحصول ١/ق٣/٨٩.

(٢) الطَّرْد: هو المنع، أي: لئلا يُعْترض على الحد بأنه ليس بمانع.

(٣) في (ت)، و(ص): «فلا يدخل». وهو خطأ؛ لأن هذا يُوهم أن الفاعل هو الوجود، مع أنه هو العلة التامة. وفي (غ)، و(ك): «فلا يدخل» (بدون تنقيط).

(٤) المعنى والله أعلم: أنه إذا قلنا في تعريف الشرط بقول الإمام: ما يتوقف عليه تأثير المؤثر لا ذاته - فإن الحد يكون غير مانع؛ لدخول العلة التامة فيه، إذ تأثيرها متوقف على ذاتها، وذاتها غير متوقفة على ذاتها؛ لأن الشيء لا يتوقف على نفسه، فأصبح التأثير متوقفاً على الذات، وذات العلة غير متوقف على ذاتها، وهذا هو تعريف الشرط، كما يقول الإمام. لكن لو قلنا بقول الماتن في تعريف الشرط: ما يتوقف عليه تأثير المؤثِّر لا وجوده، فإن قيد «لا وجوده» يُخْرج العلة التامة؛ لأن وجود العلة التامة متوقف على ذاتها؛ لكونها تامة مستلزمة لوجودها، فتأثير العلة التامة متوقف على ذاتها، ووجودها متوقف على ذاتها أيضاً، فخالفت الشرط الذي يتوقف عليه تأثير المؤثر لا وجوده. وتوقف الوجود على الذات في العلة التامة غير ممتنع؛ لكون الوجود صفةً عارضةً خارجة عن الذات، فليس توقف الوجود على الذات من قبيل توقف الشيء على نفسه، فكان حد المصنف مانعاً، بخلاف حدِّ الإمام، =

ذلك، فهو من محاسن المصنف[(1)(2)].

وهنا فائدتان:

إحداهما: أن الشرط قد يكون شرعياً، كما مثلناه في الإحصان. وقد يكون عقلياً، كقولنا: الحياة شَرْطٌ للعلم. وقد يكون لغوياً نحو: إنْ كلمتِ زيداً فأنت طالق. وقد يكون عادياً، كالسلم مع صعود السطح. والكلام ليس إلا في الشرعي، ويدل على ذلك تمثيل المصنف بالإحصان[(3)].

الثانية: أن الشروط اللغوية أسباب[(4)]، بخلاف غيرها من الشروط،

= رحمهما الله جميعاً. وقول الشارح رحمه الله تعالى: «فافهم ذلك فهو من محاسن المصنف» فيه إشارة إلى أن هذا القيد الذي خالف به تعريف الإمام وصاحبي «التحصيل» و«الحاصل» مما انفرد به المصنف، وهو معدود من محاسنه رحمه الله تعالى.

(1) انظر: نهاية السول ٢/٤٣٧ - ٤٣٩.

(2) انظر تعريف الشرط في: المحصول ١/ق٣/٨٩، التحصيل ١/٣٨٣، الحاصل ١/٥٥١، نهاية الوصول ٤/١٥٨١، نهاية السول ٢/٤٣٧، السراج الوهاج ١/٥٥٣، المستصفى ٣/٣٩٥ (٢/١٨٠)، الإحكام ٢/٣٠٩، المحلي على الجمع ٢/٢٠، البحر المحيط ٤/٤٣٧، شرح التنقيح ص٨٢، ٢٦١، ٢٦٢، العضد على ابن الحاجب ٢/١٤٥، بيان المختصر ٢/٢٩٦، تيسير التحرير ١/٢٧٩، فواتح الرحموت ١/٣٣٩، شرح الكوكب ٣/٣٤٠، نزهة الخاطر ٢/١٨٩.

(3) انظر أقسام الشروط في: المحصول ١/ق٣/٨٩، نفائس الأصول ٥/٢٠٤٢، المستصفى ٣/٣٩٥ (٢/١٨١)، نزهة الخاطر ٢/١٩٠، الإحكام ٢/٣٠٩، نهاية السول ٢/٤٣٩، البحر المحيط ٤/٤٣٩، الموافقات ١/٢٦٦، إرشاد الفحول ص١٥٣.

(4) وفاقاً للغزالي، والقرافي، وابن الحاجب. قال الزركشي: «ولهذا تقول النحاة في الشرط والجزاء بسببية الأول، ومسببية الثاني». البحر المحيط ٤/٤٣٩ - ٤٤٠. وانظر: شرح التنقيح ص٨٥، المنتهى ص١٢٨، إرشاد الفحول ص١٥٣.

وقاعدتها مباينة لقاعدة الشروط الأُخَر، ويظهر الفرق بين القاعدتين بتبيين حقيقة السبب، والشرط، والمانع.

فالسبب: هو الذي يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته.

والشرط: هو الذي يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته.

والمانع: هو الذي يلزم من وجوده العدم، ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته.

وقد أوضحنا ذلك في أوائل تقسيم الألفاظ، فعاوِدْه، فإذا[1] راجعته وتقرر ذلك - فالمعتبر من المانع وجوده، ومن الشرط عدمه، ومن السبب وجوده وعدمه[2].

ولك أن تمثِّل ذلك بالزكاة: فالسبب النصاب، والحَوْل شرطٌ، والدَّيْن مانعٌ عند مَنْ يراه مانعاً[3].

وإذا ظهرت حقيقة كلٍّ واحدٍ من السبب، والشرط، والمانع - وضح أن الشروط اللغويةَ أسبابٌ بخلاف غيرها من الشروط العقلية كالحياة مع العلم، أو الشرعية كالإحصان مع الرجم، والعادية[4] كالسلم مع الصعود؛

(١) في (ت)، و(غ): «وإذا».

(٢) لأن الحكم ينتفي عند وجود المانع، وعند فقدان الشرط، لكن عدم المانع، ووجود الشرط لا يلزم منهما وجود الحكم. والمعتبر من السبب وجوده وعدمه؛ لأن الحكم مُسَبَّبٌ مرتبطٌ بسببه وجوداً وعدماً.

(٣) كالثوري وأبي ثور وابن المبارك وجماعة. انظر: بداية المجتهد ١/٢٤٦.

(٤) هكذا في جميع النسخ، والأحسن أن يقول: أو العادية.

فإن هذه الشروط يلزم من عدمها العدم في المشروط، (ولا يلزم من وجودها وجودٌ ولا عدم، فقد يُوجد المشروطُ)[1] [ك/٢٤٨] عند وجودها، كوجوب الزكاة عند الحول الذي هو شرطٌ، وقد يقارِن الدَّيْنَ فيمتنع[2] الوجوب.

وأما الشروط اللغوية: التي هي التعاليق، كقوله: إنْ دخلتِ الدارَ فأنتِ طالقٌ - يلزم من الدخول الطلاق، ومن عَدَمِه عَدَمُه، إلا أن يَخْلُفَه سببٌ آخر، (كالإنشاء، أو تعليق آخر بعد التعليق[3]. وهذا هو شأن السبب أن يلزم من عدمه العدم، إلا أن يخلفه سبب آخر)[4].

فإذا ظهر أن الشروط اللغوية أسبابٌ دون [ص١/٤٤٣] غيرها - فإطلاق لفظ الشرط عليها وعلى ما عداها إما بالاشتراك، أو بالحقيقة في واحدٍ والمجاز في البواقي، أو بالتواطئ؛ إذ بينهما قدرٌ مشترك: وهو مجرد توقف الوجود على الوجود، فإن الشرطَ العقلي وغيرَه يتوقف دخولُ مَشْرُوطه في الوجود على وجوده؛ وإن كان وجوده لا يقتضيه. والمشروط اللغوي يتوقف وجوده على وجود شرطه، ووجود شرطه يقتضيه.

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) في (غ)، و(ك): «فيمنع».

(٣) قوله: إلا أن يخلفه سبب آخر... إلخ استثناء من قوله: «ومن عَدَمِه عَدَمُه». والمعنى: أن الطلاق لا يقع بعدم الشرط وهو عدم الدخول، لكن قد يقع بسبب آخر كأن ينشئ الطلاق وينجزه، أو أن يعلِّق الطلاق على شرط آخر، فيقع الطلاق بوجود الشرط الثاني، وإن لم يقع بوجود الشرط الأول.

(٤) سقطت من (ت).

ثم الشرط اللغوي يمكن التعويض عنه، والإخلاف، والبدل، كما إذا قال لها: إنْ دخلتِ الدارَ فأنتِ طالق ثلاثاً. ثم يقول لها: أنتِ طالقٌ ثلاثاً. فتقع الثلاث بالإنشاء بدلاً عن المعلَّقة[1] . وكقولك [ت١/١٧٢]: إنْ رددتَ عبدي فلك هذا الدرهم. ولك أن تعطيه إياه قبل أن يأتيك بالعبد هبةً، فتَخْلُفُ الهبةُ استحقاقَه إياه بالإتيان بالعبد. ويمكن إبطالُ شرطيته كما إذا نَجَّز الطلاق، أو اتفقا[2] على فسخ الجعالة. والشروط[3] لا يقتضي وجودها وجوداً، ولا تقبل البدل، ولا الإخلاف، ولا تقبل الإبطال، إلا الشرعية خاصةً، فإن الشرع قد يُبْطِل شرطية الطهارة والسِّتَارة عند معارضة التعذُّرِ أو غيره[4]. فهذه ثلاثة فروق: اقتضاء الوجود، والبدل[5]، والإبطال. (والله أعلم)[6][7].

---

(١) في (ت): «المعلق». والمعنى: بدلاً عن الطلقات الثلاث المعلقة. أو بدلاً عن الطلاق المعلق.

(٢) في (ص)، و(ك): «أو اتفقتما».

(٣) في (ت)، و(ص)، و(ك)، و(غ): "والشروط الشرعية" بزيادة لفظ "الشرعية"، وهذه الزيادة خطأ، لأن الشارح يتكلم عن الفرق بين الشروط اللغوية، وباقي الشروط، فلما ذكر ما تمتاز به الشروط اللغوية — ثنى عليها بذكر ما تمتاز به باقي الشروط، ويدل أيضاً على أن هذه الزيادة خطأ قوله بعد ذلك: "... ولا تقبل الإبطال إلا الشرعية خاصة". فكيف يستثني الشرعية من نفسها!

(٤) فشرطية الطهارة تسقط عند تعذرها بفقد الماء، أو تعسرها بالمرض ونحوه. وكذا شرطية ستر العورة تسقط عند تعذرها بفقد اللباس، أو تعسرها بمرض ونحوه. فيخلف الماءَ الترابُ، ويخلف سترَ العورة الجلوسُ في الصلاة ويومئ بالركوع والسجود، فقد أبطل الشرع شرطية الطهارة والستارة في هذه الأحوال، وعوض عنهما ببدل.

(٥) سقطت من (ت).

(٦) سقطت من (ت).

(٧) انظر: شرح التنقيح ص٨٥، البحر المحيط ٤/٤٣٩.

قال: (وفيه مسألتان[1]:

الأولى: الشرط إنْ وُجد دَفْعَةً فذاك، وإلا فيوجد المشروط عند تكامل أجزائه، أو ارتفاع[2] جزء إنْ شُرِط عدمه.

الثانية: «إن كان زانياً محصناً[3] فارجم» يحتاج إليهما، و«إن كان سارقاً أو نَبَّاشا فاقطع» يكفي أحدهما. و«إنْ شُفيتُ فسالمٌ وغانمٌ حرٌّ» فَشُفي عَتَقا. وإن قال: أو[4] يعتق أحدهما ويُعَيِّن)[5].

ذكر في هذا القسم مسألتين:

إحداهما[6]: في وقت وجود المشروط:

اعلم أن الشرط إما أن يوجد دفعة[7]، أو على التدريج. إنْ وُجِد دَفْعَةً، كالتعليق على وقوع طلاقٍ[8] وغير ذلك مما يستحيل أن يدخل في

---

(١) في (ت)، و(ك)، و(غ): «مسائل». والمثبت موافق لما في نهاية السول ٢/٤٣٧، السراج الوهاج ١/٥٥٤، شرح الأصفهاني ١/٣٩٨.

(٢) في (ت): «وارتفاع».

(٣) في (غ)، و(ك): «ومحصنا».

(٤) سقطت من جميع النسخ المخطوطة، والصواب إثباتها كما هو في نهاية السول بحاشية المطيعي ٢/٤٤٠.

(٥) في (ت)، و(ص)، و(ك)، و(غ): «فيعيِّن». والمُثْبت من النهاية بحاشية المطيعي.

(٦) في (ت)، و(ص)، و(غ): «إحديهما».

(٧) سقطت من (ص).

(٨) بأن يقول: إنْ طلقتُكِ فأنتِ طالق. فلو طلّقها نُظِر: إن كانت مدخولاً بها وقعت طلقتان إحداهما المنجَّزة، والأخرى المعلَّقة بالتطليق. وإن لم يكن مدخولاً بها وقع ما نَجَّزه، وحصلت البينونة فلا يقع شيء آخر وتنحل اليمين بما نجَّز، حتى لو نكحها =

الوجود إلا دفعةً [غ١٦٦/١] واحدةً - فإنه يُوجد المشروط عند أول أزمنة الوجود إن عُلِّق عليه، أو العدم إن عُلِّق عليه. مثل: إن لم أطلقكِ فأنتِ طالق[1] وإلى هذين القسمين أشار بقوله: «فذاك».

وإنْ وُجِد على التدريج، كالتعليق على قراءة سورةٍ مَثَلاً - فإنْ كان على الوجود، كقوله: إنْ قرأتِ الفاتحةَ فأنتِ طالقٌ - فَيُوجد المشروط وهو الطلاق (عند تكامل أجزاء الفاتحة.

وإن كان على العدم، كقوله: إن لم تقرئي الفاتحة فأنت طالق - فيوجد المشروط وهو الطلاق)[2] عند ارتفاع جزءٍ من الفاتحة، حتى[3] لو

= بعد ذلك وطلّقها لا يجيء الخلاف في عَوْد الحِنْث. انظر: العزيز شرح الوجيز ٧٥/٩، روضة الطالبين ١١٧/٦.

(١) هذا مثال للتعليق على شرط العدم، فبمجرد أن ينتهي من كلامه يقع الطلاق؛ لأنه أول أزمنة العدم ولو مَثَّل الشارح - رحمه الله - بقوله: «إذا لم أطلقك فأنتِ طالق» لكان أحسن؛ لأن المذهب عند الشافعية التفريق بين إنْ وإذا. فإذا قال: إن لم أطلّقكِ فأنت طالق - لم يقع الطلاق، وإنما يقع إذا حصل اليأس عن الطلاق. ولو قال: إذا لم أطلّقكِ فأنت طالق - فإذا مضى زمان يمكنه أن يطلّق فيه فلم يطلّق طُلّقت. قال النووي رحمه الله: «هذا هو المنصوص في الصورتين، وهو المذهب». وقال الرافعي رحمه الله: «والفرق أنّ حرف «إنْ» يدل على مجرد الاشتراط لا إشعار له بالزمان، و«إذا» ظرف زمان نازل منزلة «متى» في الدلالة على الأوقات، ألا ترى أن القائل إذا قال لك: متى ألقاكَ - استقام لك أن تقول في الجواب: إذا شئتَ، ووقع موقع قولك: متى شئتَ. ولا يستقيم أن تقول: إن شئت. وإذا كان كذلك فقوله: إن لم أطلقكِ - معناه: إن فاتني طلاقُكِ، ومدة إمكان الطلاق فسيحة، فيُنتظر الفوات». انظر: روضة الطالبين ١٢١/٦، العزيز شرح الوجيز ٨١/٩، مع تصرفٍ يسير.

(٢) سقطت من (ت).

(٣) سقطت من (ت).

قرأت الجميع [ص١/٤٤٤] إلا حرفاً واحداً - تطلق؛ لأن المركَّب ينتفي بانتفاء جزئه، وانتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل.

المسألة الثانية: في تعدد الشرط والمشروط:

أما الشرط: فاعلم أنَّ الشرطين إنْ دخلا على جزاء واحد - فإما أن يكونا[1] على الجمع، أو على البدل.

فإنْ كانا على الجمع مثل: إن كان زانياً ومحصناً فارجم - فلا يوجد المشروط الذي هو الرجم إلا عند وجودهما معاً.

وإنْ كانا على البدل كفى أيُّهما وُجِد في ترتب الحكم، نحو: إن كان سارقاً أو نباشاً فاقطع.

وأما المشروط: فاعلم أن الجزاءين إنْ دخلا على شَرْط واحد - فإن كانا على الجمع[2] وُجِدا عند وجوده. مثل: إن شُفيتُ فسالمٌ وغانمٌ حرٌّ. فإنهما يعتقان عند شفائه.

وإنْ كانا على البدل مثل: إن شُفيتُ فسالم أو غانم حُرٌّ - فيعتق عند شفائه أحدُهما، والخِيَرة[3] في التعيين إليه. هذا ما [ك/٢٤٩] ذكره في هذه المسألة، ولم يذكر اتحاد الشرط والمشروط مثل: إن دخلتِ الدار فأنتِ طالقٌ.

(١) في (ص): «يكون» وهو خطأ.

(٢) في (ص): «الجميع» وهو خطأ.

(٣) بفتح الياء وسكونها. انظر: لسان العرب ٤/٢٦٦، ٢٦٧، المصباح المنير ١/١٩٩، مادة (خير).

بل وَضَع المسألة في التعدد فقط[1].

فائدة:

اتفقوا على وجوب اتصال الشرط بالكلام، لا نعلم في ذلك نزاعاً. وعلى أنه يجوز تقييد الكلام بِشرطٍ يكون الخارج به أكثر من الباقي[2]. قال الشيخ[3] صفي الدين الهندي: «وهذا يجب تنزيله على ما علم أنه كذلك. وأما ما يجهل الحال فيه - فإنه يجوز أن يُقَيَّد ولو بشرط (لا يُبْقِي)[4] مِنْ مدلولاته[5] شيئاً، كقولك: أكرم مَنْ يدخل الدارَ إنْ أكرمك. وإنْ اتفق أن أحداً منهم لم يكرمه[6]»[7].

---

(١) انظر المسألتين في: المحصول ١/ق٩١/٣، الحاصل ٥٥٢/١، التحصيل ٣٨٣/١، نهاية الوصول ١٥٨٤/٤، نهاية السول ٤٤٠/٢، السراج الوهاج ٥٥٤/١، مناهج العقول ١٠٩/٢، البحر المحيط ٤٤٣/٤، الإحكام ٣١٠/٢، العضد على ابن الحاجب ١٤٥/٢، شرح التنقيح ص٢٦١ - ٢٦٤، تيسير التحرير ٢٨٠/١، فواتح الرحموت ٣٤٢/١، شرح الكوكب ٣٤٢/٣.

(٢) انظر: المحصول ١/ق٩٧/٣، شرح التنقيح ص٢٦٤، البحر المحيط ٤٤٦/٤، الإحكام ٣١١/٢، نهاية الوصول ١٥٨٩/٤. ملاحظة: وقع تصحيف في «نهاية الوصول» في الصفحة المذكورة، إذ فيها: «واتفقوا على أنه يجوز تقييد الكلام بشرط يكون الخارج به أكثر من النافي»، والصواب: «أكثر من الباقي».

(٣) سقطت من (ت).

(٤) في نهاية الوصول ١٥٨٩/٤: «لا ينفي». وهو خطأ. وانظر: البحر المحيط ٤٤٧/٤.

(٥) في (ك): «مدلوله».

(٦) المعنى: أن هذا الشرط لا يتقيد بعدد، فلو أكرمه الجميع أكرمهم، ولو لم يكرمه الجميع لم يكرمهم، ولو أكرمه واحد أكرمه، فهو شرط مجهول العدد لا يتقيد بقليلٍ ولا كثير، ولذا فهو شرط صحيح وإن استغرق نفي جميع مدلولات المشروط.

(٧) انظر: نهاية الوصول ١٥٨٩/٤.

قال: (الثالث: الصفة. مثل: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾[1]، وهي كالاستثناء).

(القسم الثالث)[2] من المخصِّصات المتصلة: الصفة[3]. نحو: أكرم بني تميمٍ الطوال. فإن التقييد بالطِّوال يُخرج غير الطوال. ومَثَّل له المصنف تبعاً للإمام بقوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾[4][5]؛ لأن «**رقبة**» عام، والتقييد بالمؤمنة يخرج الكافرة. وفيه تجوز؛ لأن «**رقبة**» مطلق وعمومه بدلي، والكلام في العموم الشمولي[6].

قوله: «**وهي كالاستثناء**» أي: الصفة كالاستثناء في وجوب

---

(١) سورة النساء: الآية ٩٢.

(٢) في (ص): «القسم الثاني». فليتأمل القارئ مثل هذا الخطأ الواضح!

(٣) المراد بالصفة الصفة المعنوية لا النعت بخصوصه، ولذلك قال الشارح فيما نقله عنه المحلي: والمراد بها لفظ مقيِّد لآخر ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية، لا النعت فقط. أي: أخذاً من إمام الحرمين وغيره، حيث أدرجوا فيها العدد والظرف مثلاً.اهـ. انظر: المحلي على الجمع ١/٢٤٩ - ٢٥٠، وانظر: البحر المحيط ٤/٤٥٥، شرح الكوكب ٣/٣٤٧.

(٤) سورة المجادلة: الآية ٣.

(٥) عبارة الإمام في المحصول ١/ق٣/١٠٥: «كقولنا: رقبةٌ مؤمنة».

(٦) يعني: فالمثال غير مطابق؛ لأنه من باب تقييد المطلق، لا من باب تخصيص العموم؛ لأن رقبة غير عامة، لكونها نكرة في سياق الإثبات. قال الإسنوي رحمه الله تعالى: ولم يزد الإمام على قوله: «كقولنا: رقبة مؤمنة»، وهو محتمل لما أراده المصنف ولغيره من الأمثلة الصحيحة، بأن تكون واقعة في نفي أو شرط، كما تقدم.اهـ. نهاية السول ٢/٤٤٢.

الاتصال، وعودها إلى الجمل فقط، لا في جميع أحكام الاستثناء، حتى يجيء فيها الخلاف في جواز إخراج الأكثر والمساوي. ويحتمل أن يجري الخلاف في هذا أيضاً، وإطلاق الكتاب يقتضيه[1].

وقال الإمام: «إذا تعقبت الصفةُ شيئين - فإما أن يتعلق (أحدهما بالآخر)[2]، مثل: أكرم العرب والعجم المؤمنين - فتكون عائدةً إليهما. وإما أن لا يكون كذلك، مثل: أكرم العلماء وجالس الفقهاء الزهاد - فهاهنا الصفة عائدة إلى الجملة الأخيرة». قال: «وللبحث فيه مجال، كما في الاستثناء»[3][4].

قال: (الرابع: الغاية: هي طَرَفُه. وحكم [ص١/٤٤٥] **ما بعدها خلاف ما قبلها، مثل:** ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾[5]).

---

(١) لأنه قال: «وهي كالاستثناء»، ولم يقيِّد بقيد.

(٢) في (ت)، و(غ)، و(ك)، و(ص): «إحداهما بالأخرى». والمثبت من المحصول ١/ق٣/١٠٥، وهو الصواب؛ لأن الضمير يعود إلى الشيئين، وهما مذكران. وقد سبق ذكر ضابط التعلُّق في المسألة السابقة.

(٣) انظر: المحصول ١/ق٣/١٠٥، ١٠٦.

(٤) انظر التخصيص بالصفة في: التحصيل ١/٣٨٥، الحاصل ١/٥٥٦، نهاية الوصول ٤/١٦٠١، نهاية السول ٢/٤٤٢، السراج الوهاج ١/٥٥٦، مناهج العقول ٢/١١١، الإحكام ٢/٣١٢، المحلي على الجمع ٢/٢٣، البحر المحيط ٤/٤٥٥، بيان المختصر ٢/٣٠٤، نشر البنود ١/٢٥٣، فواتح الرحموت ١/٣٤٤، شرح الكوكب ٣/٣٤٧.

(٥) سورة البقرة: الآية ١٨٧.

غاية الشيء: طرفه ومنتهاه[1]. وإنما أعاد المصنفُ الضميرَ في طَرَفه على الشيء وهو غير مذكور للعلم به. وألفاظ الغاية: حتى[2]، وإلى[3]، كقوله تعالى: ﴿حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾[4]، ﴿حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ﴾[5]، ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾[6]، ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾.

وحكم ما بعد الغاية مخالفٌ لما قبلها، وإلا لم تكن الغايةُ غايةً، بل وسطاً، هذا خُلْف.

وأما الغاية نفسها هل تدخل، كقولك: أكلتُ حتى قمتُ، هل يكون القيام محلاً للأكل[7]؟ فيه مذاهب:

---

(١) انظر: لسان العرب ١٤٣/١٥، مادة (غيا).

(٢) وهو إذا كانت بمعنى إلى. انظر: نهاية السول ٤٤٧/٢، مغني اللبيب ١٤١/١.

(٣) زاد في شرح الكوكب (٣٤٩/٣) اللام، كقوله تعالى: ﴿سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَيِّتٍ﴾ أي: إلى بلد. وأو، كقول الشاعر: لأستسهلن الصعب أو أدرك المنى. أي: إلى أن أدرك المنى.

(٤) سورة البقرة: الآية ٢٢٢.

(٥) سورة القَدْر: الآية ٥.

(٦) سورة المائدة: الآية ٦.

(٧) هذا التحرير لمحل النزاع اتبع فيه الشارح القرافي رحمهما الله تعالى، وسيأتي بعد قليل نَقْلُ الشارح اعتراضَ القرافي على الإمام في جعله محل النزاع فيما بعد الغاية. وكثير من الأصوليين يذكرون محل الخلاف فيما بعد الغاية. وظاهرٌ أن المراد واحد عند الجميع؛ إذ المراد عندهم - وهو محل الخلاف - هو المذكور بعد أداة الغاية، سواء سميناه الغاية كما يقول القرافي والشارح، أو سميناه ما بعد الغاية، كما هو فعل كثير من الأصوليين، لكن تسمية القرافي والشارح أدلُّ على المقصود، وأدق في تحرير محل النزاع.

أحدها: أن حكمه يخالف حكم[1] ما قبله[2].

والثاني: أنه لا يدل على شيء. واختاره الآمدي[3].

والثالث: إنْ كان مِنْ جنسه دخل، وإلا فلا. نحو: بعتك التفاح إلى هذه الشجرة[4] فَيُنظر في تلك الشجرة أهي من التفاح فتدخل، أمْ لا فلا تدخل[5].

والرابع: إنْ كان معه لفظة «مِنْ» دخل، نحو: مِنْ هذه النخلة إلى

---

(١) سقطت من (ت)، و(غ)، و(ك).

(٢) هذا هو مذهب الشافعي والجمهور.

انظر؛ البحر المحيط ٤/٤٦٣، شرح الكوكب ٣/٣٥١، نهاية السول ٢/٤٤٥.

(٣) كلام الآمدي في الإحكام (٢/٣١٣) بخلاف هذا، بل هو صريح في اختيار المذهب الأول؛ إذ قال: «ولا بد وأن يكون حكم ما بعدها مخالفاً لما قبلها، وإلا كانت الغاية وسطاً، وخرجت عن كونها غاية».

وقد عزى الإسنوي هذا القول الثاني أيضاً إلى الآمدي. انظر: نهاية السول ٢/٤٤٦، ومِثْلُه الزركشي، والظاهر أنه تابَعَ الشارحَ على ذلك، فهو كثير النقل عنه من غير تصريح باسمه، ثم قال: «وهو ظاهر كلام الرافعي في باب الوضوء».

انظر: البحر المحيط ٤/٤٦٣. ونسب الشوكاني هذا القول أيضاً للآمدي، وعَبَّر عنه بالوقف، وقد قلّد في هذا الزركشي فهو ناقل عنه، كما هو واضح من كلامه. انظر: إرشاد الفحول ١/٥٥١. وكذا ابن النجار في شرح الكوكب ٣/٣٥٢، فإن كان لهؤلاء مرجع غير الإحكام في نسبة هذ القول - سُلِّم لهم، وإلا فالعزو خطأ.

(٤) سقطت من (ت)، و(غ)، و(ك).

(٥) قال الزركشي عن هذا القول: «قاله الروياني في «البحر» في باب الوضوء، وحكاه أبو إسحاق المروزي عن المبرد». البحر المحيط ٤/٤٦٣.

هذه. وإلا لم يدخل[1].

والخامس: قال الإمام: «وهو الأولى»[2]، إنْ تميَّز عما قبله بالحس، مثل: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾[3] - كان حكمُ ما بعدها خلافَ ما قبلها. وإن لم يتميز حساً استمر ذلك الحكم على ما بعدها، مثل: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾[4]، فإن المرفق غير منفصلٍ عن اليد بمَفْصَلٍ محسوس[5].

قال القرافي: «وقول الإمام: يكون ما بعدها مخالفاً لما قبلها - مدخولٌ مِنْ جهة أنا لا نعلم خلافاً فيما بعد الغاية، وهذا يقتضي أنه محل خلاف،

---

(١) الظاهر أن هذا سهو من الشارح رحمه الله تعالى؛ إذ الصواب كما في نهاية السول ٢/٤٤٥: إن لم يكن معه «مِنْ» دخل، وإلا فلا. إذ لم أجد أحداً من الأصوليين ذكر هذا القول الذي ذكره الشارح، والزركشي نقل الأقوال عن الشارح كما يظهر من تطابق الكلام بينهما، ولم يذكر هذا القول الذي ذكره الشارح، ولعله عدَّه سهواً، لكنه ذكر القول السادس وسيأتي أن الشارح سها فيه أيضاً، والله تعالى أعلم.

(٢) انظر: المحصول ١/ق٣/١٠٣.

(٣) سورة البقرة: الآية ١٨٧.

(٤) سورة المائدة: الآية ٦.

(٥) انظر: المحصول ١/ق٣/١٠٣، ١٠٤. قال القرافي عن هذا الفرق الذي ذكره الإمام رحمهما الله تعالى: «ما قاله في الكتاب من الفرق بين الحسي وغيره، فجعل الليل مما يدرك بالحس؛ لأن سواده يدركه بالبصر، أما مفصل المرفق فإنه الحس لا يدركه، وإنما البصر يدرك حركة اليد، وانتقالها في الأحياز، أما أنها عظم واحد وهو ينعطف وينثني، أو العظم لا ينعطف - إنما يُعلم ذلك بالعقل بواسطة العوائد، وكذلك أن البهيمة التي ليس لها إلا مجرد الحس، لا تفهم أن هناك مفصلاً، وتعلم طلوع الليل برؤيتها السواد، فهذا هو معنى الفَرْق الذي اختاره الإمام».

والخلاف ليس[1] إلا في[2] الغاية نفسها»[3].

والسادس: إنِ اقترن بِمنْ - دخل، وإلا فيحتمل أن يدخل، وأن لا يدخل ويكون بمعنى «مع»[4]، كقوله: ﴿وَلاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ﴾[5]، أي: مع أموالكم.

وهذا كله في غاية الانتهاء، أما غاية الابتداء - ففيها مذهبان.

وهنا[6] **فوائد:**

إحداها[7]: قول الأصوليين: إن الغايةَ مِنْ جملةِ المخصِّصات. قال والدي أيده الله: إنما هو فيما إذا تقدمها عمومٌ يَشْمَلها لو لم يُؤْت بها، كقوله تعالى: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ﴾[8]، فلو لم يقله- لقاتلنا المشركين

---

(١) في (ص): «ليس هو».

(٢) سقطت من (ت).

(٣) انظر: نفائس الأصول ٥/٢٠٦٢، ٢٠٦٣، والنقل بتصرف من الشارح.

(٤) هذا النقل سهو من الشارح رحمه الله تعالى، إذ الصواب كما هو في البحر المحيط ٤/٤٦٣: إن اقترن بمن لم يدخل، نحو: بعتك من هذه الشجرة إلى هذه الشجرة. فلا يدخل في البيع، وإن لم يقترن جاز أن يكون تحديداً، وأن يكون بمعنى مع. أي: جاز أن لا يدخل ويكون بمعنى مع، ومفهومه: وجاز أن يدخل. ونسب هذا القول لسيبويه إمامُ الحرمين في البرهان ١/١٩٢، وانظر: نهاية السول ٢/٤٤٦. قال الزركشي رحمه الله تعالى: «وأنكره عليه ابن خروف، وقال: لم يذكر سيبويه منه حرفاً، ولا هو مذهبه». البحر المحيط ٤/٤٦٤.

(٥) سورة النساء: الآية ٢.

(٦) في (ت): «وها هنا».

(٧) في (غ): «أحدها».

(٨) سورة التوبة: الآية ٢٩.

أعطوا الجزية [ت١/١٧٣] أو[١] لم يعطوها، ولا يأتي ذلك في مثل قوله ﷺ: «رفع [غ١/١٦٧] القلم عن الصبي حتى يبلغ، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن المجنون حتى يفيق»[٢]؛ لأن حالة البلوغ خارجة عن الصبا، وحالة الإفاقة خارجة عن الجنون، والاستيقاظ خارج عن النوم. فلو قال: عن الصبي، والمجنون، والنائم، ولم يذكر الغايات المذكورة - لم يشملها [ك/٢٥٠].

فإن قلت: فما يُقْصد بالغاية في مثل هذا؟

قلت: تارةً [ص١/٤٤٦] يُقْصد[٣] تأكيد العموم فيما قبلها، وهذا المعنى هو المقصود في الحديث، فإنَّ عدمَ التكليف في جميع أزمنة الصبا يعمها[٤] بحيث لا يستثنى منها شيء، وهكذا أزمنة الجنون، والنوم. فالمقصود بهذه الغاية من هذا الوجه تحقيق التعميم لا التخصيص. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ﴾[٥]، وطلوعه[٦] وزمن طلوعه ليسا من الليل حتى يشملهما قولُه: ﴿سَلَامٌ﴾.

وتارةً يُقْصد[٧] ارتفاع ذلك الحكم عند الغاية، فإن اللفظ لو اقتصر

---

(١) في (ت)، و(غ)، و(ك): «أم».

(٢) سبق تخريجه.

(٣) في (ص): «يقصد به»: «يقصد بها». وهو الصواب، لكن لعلها تكون زائدة؛ لعدم ورودها في النسخ الأخرى، والمعنى بدونها مستقيم.

(٤) في (ص): «تعمها». وهو خطأ، لأن الفاعل هو عدم التكليف، وهو مذكر.

(٥) سورة القدر: الآية ٥.

(٦) في (غ): «فطلوعه».

(٧) في (ص): «يقصد بها». ولعلها زيادة، وحذفها هنا أولى؛ لأنه صَرَّح بعدها بالغاية.

على قوله: «رفع القلم عن الصبي» - شمل حالة الصبا، ولم يتعرض لحالة البلوغ بإثبات التكليف فيها، ولا نفيه عنها، بل كان ساكتاً عن حكمها، فلما قال: «حتى يبلغ»، وقد عُلِم مخالفة ما بعد الغاية لما قبلها - فُهِم إثبات التكليف في حالة البلوغ، فقُصِد بالغاية المذكورة هذا الحكم أيضاً، وهذا يقوله مَنْ يقول بالمفهوم[1]. قال والدي أعزه الله تعالى: وهو إنْ قيل به في نحو قوله: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ﴾[2] - فهو أقوى من القول به هنا؛ لأن هناك لو لم يقل به لم يكن للغاية فائدة، وهنا فائدتها المقصد الأول، كما بيناه، فلم يكن دليل على الثاني[3].

الثانية: قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾[4] يحتمل أن يكون مثل قوله: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ﴾، فإن الصيام لغةً يشمل الليل والنهار[5][6]، فَخُصَّ هذا العموم بقوله: ﴿إِلَى اللَّيْلِ﴾، ويصح تمثيل المصنف حينئذ بهذه الآية للتخصيص بالغاية.

ويحتمل أن يكون مثل قوله: ﴿حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ﴾[7]، وهو الظاهر،

---

(١) لأن إثبات التكليف في حالة البلوغ لم يُصَرَّح به، بل هو مفهوم قوله: «رُفِع القلم عن الصبي حتى يبلغ» فمفهومه: لا يرفع القلم عن الصبي إذا بلغ.

(٢) سورة التوبة: الآية ٢٩.

(٣) أي: فلم يكن دليل يدل على المقصد الثاني، وهو ارتفاع الحكم عند الغاية.

(٤) سورة البقرة: الآية ١٨٧.

(٥) سقطت من (ت).

(٦) لأنه في اللغة: مطلق الإمساك، وهو شامل لِلّيل والنهار. انظر: المصباح ٣٧٧/١، مادة (صوم).

(٧) سورة القدر: الآية ٥.

فإن الصيام شرعاً لا يكون إلا نهاراً. وأيضاً عموم قوله: ﴿أَتِمُّوا الصِّيَامَ﴾ إنما هو في أفراد الصيام، أي: أتموا كلَّ صيامٍ، ولا تعرض فيه للوقت. نعم لو قال قائل: أتموا[1] الصوم في الزمان إلى الليل - كان تخصيصاً راجعاً إلى العموم في الأوقات المستفادة من قوله: «الزمان».

الثالثة: قد عرفت الخلاف في انتهاء الغاية هل يدخل؟

قال والدي أحسن الله إليه: ولابد أن يُسْتثنى من هذا الإطلاق شيئان:

أحدهما: ما تقدم، وهي الغاية التي لو سكت عنها لم يدل عليها اللفظ، كالغايات المذكورة في الحديث[2]، وكطلوع الفجر في قوله: ﴿سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ﴾، وكقوله: ﴿فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾[3]، فإن حالة الطهر لا يشملها اسم المحيض.

الثاني: ما يكون اللفظ الأول شاملاً لها، مثل قولنا: قطعت أصابعه كلها [ص١/٤٤٧] من الخنصر إلى الإبهام. فإنه[4] لو اقتصر على قوله: قطعت أصابعه كلها - لأفاد الاستغراق، فكان قوله: من الخنصر إلى الإبهام- تأكيداً.

---

(١) في (غ)، و(ك): «أتم».

(٢) فالصبا لا يدل على البلوغ، والنوم لا يدل على اليقظة، والجنون لا يدل على العقل.

(٣) سورة البقرة: الآية ٢٢٢.

(٤) في (ص): «لأنه».

وكذلك قوله[1]: قرأت القرآن من فاتحته إلى خاتمته.

وهو في الحقيقة راجع إلى الأول؛ لأن المقصود فيهما تحقيق العموم واستغراقه لا تخصيصه، وإن افترقا في أنَّ الذي جُعِل غاية في الثاني طرف المُغَيَّا، و[2]في الأول ما بعده[3]. ففي هذين الموضعين الغاية لا خلاف فيها، بل هي في[4] الأول خارجةٌ قطعاً، وفي الثاني داخلةٌ قطعاً. وكذا بعتك هذه الأشجار مِنْ هذه إلى هذه[5].

وإنما اختلف الأصحاب فيما إذا قال: بعتك مِنْ هذه النخلة إلى هذه النخلة. هل يدخل الابتداء أو الانتهاء، أوْ لا يدخل واحدٌ منهما؟

ومحلُّ القطعِ بدخول الغاية في قولنا: قطعت أصابعه كلَّها من الخنصر إلى الإبهام. فإن اللفظ الأول صريح في الدخول[6]، فلو كان ظاهراً غير صريح كقولنا: ضربْتُ القومَ حتى زيداً - فالحكم كذلك ظاهر، مع

---

(١) سقطت من (ت)، و(غ)، و(ك).

(٢) سقطت من (غ).

(٣) أي: ما بعد المغيَّا، والمغيَّا: هو المذكور قبل حرف الغاية، ففي الثاني تكون الغاية طرف المغيا؛ لأنه قال في الثاني: ما يكون اللفظ شاملاً لها. وفي الأول الغاية خارجة عن المغيَّا؛ لأنه قال في الأول: هي الغاية التي لو سكت عنها لم يدل عليها اللفظ.

(٤) سقطت من (ت).

(٥) أي: هذا من قبيل الثاني وهو أن الغاية طرف المغيَّا، فهي داخلة قطعاً؛ لأن قوله: «بعتك هذه الأشجار». الأشجار لفظ عام شامل للغاية، فذكر الغاية بعدها للتأكيد.

(٦) أي: اللفظ الذي دلَّ على قطعية دخول الغاية في المغيَّا هو اللفظ الأول: «أصابعه كلها». فلو قال: «قطعت أصابعه» - لم يكن الدخول قطعياً، بل يكون ظاهراً.

احتمال أن يكون انتهاء الضرب إليه ولم يضربْه.

الرابعة: مِنْ شرط المُغَيَّا أن يَثْبت قبل الغاية، ويتكرر حتى يصل إليها، كقولك: سرت من البصرة إلى الكوفة. فإن السير الذي هو المُغَيَّا ثابت قبل الكوفة ومتكرر في طريقها[١]، وعلى هذا يمتنع أن يكون قوله: ﴿إِلَى الْمَرَافِقِ﴾[٢] غايةً لغسل اليد؛ لأن غسل اليد إنما يحصل بعد الوصول إلى الإبط، فليس ثابتاً قبل المرفق الذي هو الغاية، فلا ينتظم غاية له[٣]. نعم لو قيل: اغسلوا إلى المرافق، ولم يقل: أيديكم - انتظم؛ لأن مطلق الغَسْل ثابت إلى المرافق[٤] ومتكرر.

قال بعض الحنفية [ك/٢٥١]: فيتعين[٥] أن يكون المُغَيَّا غيرَ الغسل، ويكون التقدير: اتركوا مِنْ آباطكم إلى المرافق. فيكون مطلق الترك ثابتاً قبل المِرْفق، ومتكرراً إليه، ويكون الغَسْل نفسه لم يُغَيّا[٦].

---

(١) فالسير يتكرر بالخطوات إلى الوصول إلى الكوفة.

(٢) سورة المائدة: الآية ٦.

(٣) أي: فلا ينتظم المرفق غاية لغسل اليد. والمعنى: أن اليد تبدأ من الأصابع إلى الإبط، وعلى هذا فلا يصلح أن تكون المرافق غايةً لغسل اليد في الآية؛ إذ شَرْط المُغَيَّا أن يثبت قبل الغاية، فكيف يثبت غسل اليد قبل المرفق، والمرفق جزء من اليد!

(٤) في (ت)، و(غ)، و(ك): «المرفق».

(٥) في (غ): «فتعيَّن».

(٦) المعنى: أن قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ لابد فيه من إضمار مُغَيًّا يصح به جَعْل المرافق غاية له، ويكون الكلام بتقدير هذا المغيا: فاغسلوا أيديكم واتركوا من آباطكم إلى المرافق. فيكون مطلق الترك مُغَيَّاً ثابتاً قبل المرفق ومتكرراً إليه، ويكون الغسل لم يغيا؛ لأن المرافق لا يصح أن تكون غاية له.

وفي هذا المقام يتعارض المجاز والإضمار، فإن لنا أن نتجوز بلفظ اليد إلى جزئها حتى يثبت المُغَيَّا قبل الغاية، ولا يُضْمَرَ[1]. ولنا أن نضمر، كما قال هذا الحنفي.

ومِنْ هذا قوله: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾[2] يقتضي ثبوتَ الصيام بوصف التمام قبل غروب الشمس، ويتكرر إلى غروبها، وليس كذلك، فَيُشْكِل كون الليل غايةً للصوم التام. نعم [ص١/٤٤٨] لو قيل: صوموا إلى الليل انتظم؛ لأن الصوم الشرعي ثابت قبل الليل، ومتكررٌ إليه، بخلاف الصوم بوصف التمام.

قال القرافي [غ١/١٦٨]: وهذا السؤال أورده الشيخ عز الدين بن عبد السلام، وأجاب عنه: بأن المراد: أتموا كلَّ جزء من أجزاء الصوم بسننه[3] وفضائله، وكَرِّروا ذلك إلى الليل، والكمال في الصوم قد يحصل في جزء من أجزاء الصوم[4] دون جزءٍ، مِنْ جهة اجتناب الكذب والغيبة والنميمة، وغير ذلك مما يأباه الصوم. وكذلك[5] آدابه الخاصَّة، كترك

---

(١) أي: ولا يضمر المغيا، بل نريد باليد بعضها مجازاً. ويحتمل أن تكون الكلمة في بعض النسخ: «نضمر»؛ لأنها غير منقوطة.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٨٧.

(٣) في (ص): «سننه».

(٤) في (ص)، و(ك)، و(غ): «الليل». وهو خطأ، والذي في نفائس الأصول ٥/٢٠٦٥: «النهار».

(٥) في (ك): «وكذا».

السواك، والتفكرِ في أمور النساء، وغير ذلك. فأُمِرْنا بتكرير هذا إلى غروب الشمس[1].

الخامسة: إذا قال: له عليَّ مِنْ درهم إلى عشرة. أو قال: ضمنتُ مِمَّا لَكَ[2] على فلانٍ من درهمٍ إلى عشرة. وصححناه، كما هو الصحيح - لزمه تسعةٌ على الأصح عند العراقيين، والغزالي، والنووي. وقضيته القول بأن غاية الانتهاء لا تدخل دون غاية الابتداء.

وقيل: عشرة. وصححه البغوي، والرافعي في «المُحَرَّر» في الضمان، ووالدي.

وقيل: ثمانية.

ولو قال: بعتك مِنْ هذا الجدار إلى هذا الجدار - لم يدخل الجِداران[3] في البيع[4].

ولو قال: له مِنْ هذه النخلة إلى هذه النخلة. قال الشيخ أبو حامد: تدخل الأولى في الإقرار دون الأخيرة. وقال الرافعي: ينبغي أن لا تدخل الأولى أيضاً، كقوله: بعتك مِنْ هذا الجدار إلى هذا [ت١/١٧٤] الجدار.

---

(١) هذه الفائدة الرابعة بكاملها قد نقلها الشارح رحمه الله تعالى من «النفائس» للقرافي رحمه الله تعالى، مع تصرف يسير.
انظر: النفائس ٥/٢٠٦٤ - ٢٠٦٥.

(٢) في (ص): «مَا لَكَ».

(٣) في (ص): «الجدران».

(٤) انظر الصورتين في: نهاية السول ٢/٤٤٦ - ٤٤٧.

ولو شُرط في البيع الخيار إلى الليل - انقطع الخيار بغروب الشمس، خلافاً لأبي حنيفة حيث قال: يثبت له الخيار إلى طلوع الفجر. وكذا إذا باعه بثمنٍ إلى شهرٍ - لم يدخل الشهر الثاني في الأجل[1].

قال: (ووجوب غسل المرافق[2] للاحتياط).

هذا جوابٌ عن سؤال مقدَّر، تقديره[3]: لو صح ما ذكرتم مِنْ مخالفة حُكْم ما بعد الغاية لما قبلها - لم يجب غسل المرافق[4]. وجوابه: أنه[5] إنما وجب للاحتياط، فإنَّ النبي ﷺ توضأ فأدار الماءَ على مِرْفقه، فاحتمل أن يكون غَسْله واجباً، فأُخِذ بالاحتياط[6][7]. وقد تَمَّ القول في المخصِّصَات

---

(١) انظر: البحر المحيط ٤/٤٦٥ - ٤٦٦.

(٢) في (غ)، و(ك): «المرفق».

(٣) في (غ)، و(ك): «تقريره».

(٤) في (ت)، و(غ): «المرفق».

(٥) سقطت من (ص).

(٦) أي: ليخرج عن الواجب بيقين، فلولا ورود هذا الحديث المحتمل للوجوب - لكان الأصل عدم دخول المرافق في الأيدي. وقولنا عن الحديث محتملٌ للوجوب؛ لأن الفعل بمجرده لا يدل على الوجوب، إلا إذا اقترنت به قرينة تدل على الوجوب، وذلك قال المصنف: «للاحتياط»، أي: رُجِّح الوجوب احتياطاً في العبادة.

(٧) انظر التخصيص بالغاية في: المحصول ١/ق٣/١٠١، الحاصل ١/٥٥٥، التحصيل ١/٣٨٥، نهاية الوصول ٤/١٥٩٥، نهاية السول ٢/٤٤٣، السراج الوهاج ١/٥٥٧، الإحكام ٢/٣١٣، المحلي على الجمع ٢/٢٣، البحر المحيط ٤/٤٥٩، المنتهى ص١٢٨، بيان المختصر ٢/٣٠٥، نشر البنود ١/٢٥٤، تيسير التحرير ١/٢٨١، فواتح الرحموت ١/٣٤٣، شرح الكوكب ٣/٣٤٩، إرشاد الفحول ١/٥٤٩.

المتصلة.

قال: (**والمنفصل ثلاثةٌ: الأول: العقل. مثل**): ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾).

المنفصل: هو الذي يستقل بنفسه، ولا يحتاج في ثبوته إلى ذكر لفظ العامِّ معه، بخلاف المتصل.

قال المصنف: وهو ثلاثة: العقل، والحس، والدليل [ص١/٤٤٩] السمعي. قال القرافي: «والحَصْر غير ثابت، فقد بقي التخصيص بالعوائد، كقولك: رأيت الناس فما رأيت أفضلَ مِنْ زيد. والعادةُ تَقْتضي أنك لم تَرَ كُلَّ الناس. وكذا التخصيص بقرائن الأحوال، كقولك لغلامك: إيتني[1] بمن يحدثني. فإن ذلك لِمَنْ يصلح لحديثه[2] في مثل حاله. والتخصيص بالقياس إلا أن يُدَّعى دخوله في السمعي»[3].

الأول: العقل:

فيجوز التخصيص بدليل العقل ضرورياً كان أو نظرياً:

فالأول: كتخصيص قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[4]، فإنا نعلم بالضرورة أنه ليس خالقاً لنفسه.

---

(١) في (ص): «ائتني».

(٢) فمَنْ عام، وأريد به خاصٌّ بقرائن الأحوال.

(٣) انظر: نفائس الأصول ٥/٢٠٧٠، والنقل باختصار وتصرف من الشارح، وقوله: «إلا أن يدعى دخوله في السمعي» هذه زيادة من الشارح رحمه الله تعالى.

(٤) سورة الرعد: الآية ١٦. سورة الزمر: الآية ٦٢.

والثاني: كتخصيص قوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[1]، فإنا نخصِّص الطفل والمجنون؛ لعدم فهمهما الخطاب.

واعلم أن منهم مَنْ خالف في التخصيص بالعقل، ونقله إمام الحرمين عن بعض الناشئة، أي: الذين نشأوا، وقال: «أَبَوْا أن يسموا هذا الفن تخصيصاً»[2].

ونحن نقول **أوَّلاً**: هذا هو ظاهر نصِّ الشافعي رضي الله عنه، فإنه قال في «الرسالة»: «باب ما نزل من الكتاب عاماً يُراد به العام، ويدخله الخصوص»[3]، وبدأ بآياتٍ عامةٍ يُراد بها العام، ولا يدخلها الخصوص [ك/٢٥٩]، توطئةً لما ذكره بعدها مما يدخله الخصوص، ولذلك[4] كانت ترجمة الباب في بعض نسخ «الرسالة» كما ذكر شارحها أبو بكر الصيرفي: «ما نزل عاماً يُراد به العام، وعاماً يدخله الخصوص». قال الشافعي رضي الله عنه: قال الله عز وجل: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[5] – وذكر قوله تعالى ـ: ﴿وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا﴾[6] – (ثم قال)[7] ـ: فهذا عامٌّ لا خاصَّ فيه، فكل شيء من سماءٍ وأرض وذي

---

(١) سورة آل عمران: الآية ٩٧.

(٢) انظر: البرهان ١/٤٠٩.

(٣) انظر: الرسالة ص٥٣.

(٤) في (ك): «وكذلك». وهو خطأ.

(٥) سورة الرعد: الآية ١٦. سورة الزمر: الآية ٦٢.

(٦) سورة هود: الآية ٦.

(٧) سقطت من (غ).

روحٍ وشجرٍ وغير ذلك فالله خالقه، وكلُّ دابة فعلى الله رزقها، ويعلم مستقرها ومستودعها[1]. انتهى.

وثانياً: كما قال إمام الحرمين: «هذه المسألة قليلة الفائدة، نَزْرَة الجدوى والعائدة، فإنَّ تَلَقِّي الخصوص من مأخذ العقل غير منكَر، وكون اللفظ موضوعاً للعموم على أصل اللسان - لا خلاف فيه مع مَنْ يعترف ببطلان مذهب الواقفية، وإن امتنع ممتنعٌ مِنْ تسمية ذلك تخصيصاً - فليس في إطلاقه مخالفةُ عقلٍ أو شرع، والخلاف في المسألة عند التحقيق لفظي»[2]، فإن مقتضى اللفظ العام غير ثابت فيما دلَّ العقل [ص١/٤٥٠] على امتناعه فيه. ثم نقول: يمكن أن يقال: إن[3] الآيتين اللتين أوردهما الشافعي ﷺ على عمومهما، ودعوى تخصيص العقل فيهما باطلة.

أما قوله: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ - فهو عز وجل غيرُ داخلٍ في هذا الخطاب؛ لوجهين:

أحدهما: أن المخاطِب لا يدخل في عموم خطابه عند جماعة من الأصوليين، ولعله اختيار الشافعي[4]، ولذلك لو قال: نساء العالَم[5]

---

(١) انظر: الرسالة ص٥٣، ٥٤.

(٢) انظر: البرهان ١/٤٠٩، مع تصرف يسير من الشارح رحمه الله تعالى.

(٣) سقطت من (ت).

(٤) هو الصحيح من مذهب الشافعي، وهو المذهب عند الشافعية، لكن الأكثرين على دخول المتكلم في عموم خطابه، ورجَّحه الغزالي، والآمدي، وابن الحاجب، والقرافي. انظر: التمهيد ص٣٤٦، المستصفى ٣/٣٠٧ (٢/٢٦)، الإحكام ٢/٢٧٨، بيان المختصر ٢/٢٢٩، شرح التنقيح ص١٩٨، البحر المحيط ٤/٢٦٢، شرح الكوكب ٣/٢٥٢.

(٥) في (ت)، و(غ): «العوالم».

طوالق - لم تطلق [غ١٦٩/١] امرأته على أحد الوجهين. وقد أطنب أبو بكر الصيرفي شارح «الرسالة» في ذلك، فقال راداً على ابن داود، وابن أبي داود، ويحيى بن أكثم، حيث اعترضوا على الشافعي في ذلك: قد جهلوا الصواب، وذهبوا عن اللغة، وذلك أن رجلاً لو كان من أهل بغداد فقال: أطعمتُ أهل بغداد جميعاً - لم يُقَل له: خرجتَ أنتَ بخصوص، وإنما العموم في المُطْعَمِين سواه[1]؛ لأنه هو المُطْعِم لهم. قال: وفي الآية دليلان:

أحدهما: أن لا خالق سواه.

والثاني: أنّ[2] ما سواه مخلوق، وليس هناك خصوص، والكلام صحيح، وينبغي أن يُعرف موضعُ العموم؛ لأن الخطاب عام فيما ليس بمحال.

والوجه الثاني: أنّ[3] لفظة «شيء» لا تطلق على الله تعالى على أحد المذهبَيْن للمتكلمين[4].

فإن قلت: لا شك أن الشيء يشمل الموجوداتِ لغةً واصطلاحاً، والمنع مِنْ إطلاقه على الباري تعالى عند مانعه إنما هو لعدم الإذن، بناءً على أن أسماءه توقيفية وهذا لا يجيء في الآية[5].

---

(١) واضح أن قوله: «وإنما العموم في المطعمين سواه» ليس من كلام المعترض، بل ردٌّ عليه.

(٢) سقطت من (ت).

(٣) سقطت من (ص).

(٤) انظر: تفسير الرازي ١٨٦/١٢، الفتوحات الإلهية بتوضيح تفسير الجلالين ١٤/٢.

(٥) يعني: أن الآية لا تفيد إطلاق اسم الشيء على الله تعالى، بل الآية تفيد أن الله تعالى خالق الموجودات جميعاً؛ لأن كل شيءٍ فهو موجود، والله سبحانه وتعالى موجود، والعقل يخصصه من عموم الآية.

قلت: قد استند المانعُ من ذلك إلى شيئين:

أحدهما: عدم الإذن، ويتجه على هذا ما ذكرتَ[1].

وثانيهما: وهو الذي عَوَّل عليه أن لفظة «شيء» مأخوذة[2] من مُشَاء، والمُشَاء: المُحْدَث الذي ليس بقديم. والله تعالى قديم؛ فلا يصدق عليه ذلك، لما ذكرناه.

فإن قلت: فما تصنع هذا في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ﴾[3]؟.

قلتُ: لعله لا يرى الوقف على قوله: ﴿قُلِ اللَّهُ﴾[4].

فإن قلت: لا يخلو المانع من التخصيص بالعقل في هذه الآية مِنْ أن يقول: إن لله عِلْماً، أو لا عِلْمَ له. فإنْ كان ممن ينفيه - فكتاب الله شاهد عليه، إذ يقول: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾[5]، وقولُه:

---

(١) أي: يُعْترض عليه بما ذُكِر من كون الآية لا تفيد تسمية الله تعالى بشيء.

(٢) في (ت)، و(غ): «مأخوذ».

(٣) سورة الأنعام: الآية ١٩.

(٤) يعني: فيكون لفظ الجلالة مبتدأ، و«شهيد» خبره «قل الله شهيد»، فلا يتعلق بما قبله. ولو وقف على لفظ الجلالة - فإن يكون مرتبطاً بما قبله، أي: الله أكبر شهادة، فلفظ الجلالة مبتدأ، وأكبر شهادة خبر محذوف. انظر: الفتوحات الإلهية على الجلالين ٢/١٤، فتح القدير ٢/١٠٤ - ١٠٥، إرشاد العقل السليم ٣/١١٨، التفسير الكبير ١٢/١٨٦ - ١٨٧.

(٥) سورة البقرة: الآية ٢٥٥.

﴿أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾[1]. وإنْ كان يثبته وجب عليه أن يقول: عِلْم الله مخلوق[2] ويلزمه أيضاً أن يقول: القرآن مخلوق[3].

قلت: قد أورد ابن داود هذا على الشافعي ﷺ [ص١/٤٥١]، وسَفَّهَ الأئمة مقاله، وقالوا: هو[4] اعتراض غير سديد؛ لأن صفات الله عز وجل من العلم والقدرة والكمال ليست بأعيانٍ له[5]؛ لأن الصفة ليست هي الموصوف ولا هي غيره.

وأما قوله: ﴿وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا﴾[6] - فهي أيضاً على عمومها، فكل دابة تَدِبُّ[7]

---

(١) سورة النساء: الآية ١٦٦.

(٢) لأنه شيء من الأشياء، بدليل قوله تعالى: ﴿وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ﴾، والله سبحانه خالق كل شيء.

(٣) لأنه من علمه، كما قال أحمد ﷺ. انظر: سير أعلام النبلاء ١١/٢٤٥، ٢٨٦؟ وأخرج ابن الجوزي - رحمه الله - بسنده عن عبد الرحمن العكبري، قال: «سألت أحمد بن حنبل قلت: يا أبا عبد الله القرآن كلام الله غير مخلوق منه بدأ وإليه يعود؟ فقال: منه بدأ عِلْمه، وإليه يعود حُكمه». انظر: مناقب الإمام أحمد بن حنبل ص١٥٤ - ١٥٥.

(٤) في (غ): «هذا».

(٥) أي: ليست صفاته تعالى أعيان مستقلة عن ذاته، بل الصفة قائمة بالذات، فليست هي الذات، ولا هي غير الذات.

(٦) سورة هود: الآية ٦.

(٧) بكسر الدال من باب ضرب.

انظر: المصباح المنير ١/٢٠١، لسان العرب ١/٣٦٩، مادة (دبب).

على وجه الأرض، أو في قعر البحار، أو تحت أطباق الثرى - فاللّهُ رازقها دون غيره، ويعلم مستقرها ومستودعها. واعتراض ابن داود بقوله: مِنَ الدوابِّ مَنْ أفناه الله تعالى قبل أن يرزقه - خطأٌ؛ كما قال أبو بكر الصيرفي، بل لابد أن يرزقه إلى أن يُفنيه - بما يقيم حياته، وله نفس ثابتة [ك/٢٥٣] به. وقد جعل الله غذاء [ت/١٧٥/١] طائفةٍ من الطير التنفسُ إلى مدة يصلح فيها للمأكل[1]، وليس في قوله عز وجل: ﴿يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ﴾[2] ما يوجب أنه لا يرزق بعض الدواب. قال الصيرفي: لأن هذا رزق التفضيل[3] بقوله: ﴿وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ﴾[4]، والتفضيل وقع، كما رأينا الموسر والمعسر، وأما الرزق الذي[5] يقيم الأبدان للعبادة والحياة[6] - فلابد منه، كما قال الله عز وجل، وقال النبي ﷺ: «إن الروح الأمين قد ألقى في رُوعي[7] أنه لن تموت نفسٌ حتى

---

(١) في (ت)، و(غ)، و(ك): «المأكل».

(٢) سورة البقرة: الآية ٢١٢. سورة آل عمران: الآية ٣٧. سورة النور: الآية ٣٨. سورة الشورى: الآية ١٩.

(٣) أي: يفضل بعض الخلق على بعض في الرزق، أما عموم الرزق فهو شامل للجميع.

(٤) سورة النحل: الآية ٧١.

(٥) سقطت من (غ).

(٦) في (ص)، و(ك)، و(غ): «أو الحياة».

(٧) الرُّوع: بالضم، القلب والعقل، ووقع ذلك في رُوعي، أي: نفسي وخَلَدي وبالي. انظر: لسان العرب ١٣٧/٨، مادة (روع)، النهاية ٢٧٧/٢، قال المناوي في فيض القدير ٤٥٠/٢: «أي: ألقى الوحي في خَلَدي وبالي، أو في نفسي، أو قلبي، أو عقلي - من غير أن أسمعه، ولا أراه. والنفث: ما يلقيه الله إلى نبيه صلى الله تعالى عليه وآله وسلم إلهاماً كشفياً بمشاهدة عين اليقين».

تستوفيَ رزقها فاتقوا الله وأجملوا في الطلب»[1]. قال الصيرفي: فهذا نصٌّ من السنة أن كل نفسٍ لابد من استيفائها[2] رزقها.

واعلم أنَّ الشافعي إنما قال: كل شيءٍ من سماء، وأرض، إلى آخره - ليذْكر أفراداً مما دخل تحت اللفظ العام، يبين[3] بها أن الداخل تحته من جنسها. ولم يتعرض للأشياء التي ذُكرت من العلم والقدرة والكلام؛ لكراهيته للكلام[4]، ومحبته[5] ترك الخوض فيه[6].

فرع:

قال الإمام: يجوز[7] النسخ بالعقل، واحتج بأنَّ مَنْ سَقَط رجلاه نُسِخ عنه غسلهما[8]. وهو مدخول؛ فإن ساقط الرجلين لم ينسخ عنه غسلهما،

---

(١) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان ٧/٢٩٩، رقم ١٠٣٧٦. والبغوي في شرح السنة ١٤/٣٠٤، رقم ٤١١٢، من حديث عبد الله بن مسعود. وأخرجه أبو نعيم في حلية الأولياء ١٠/٢٧، من حديث أبي أمامة. وقد صحح الحديثَ الألباني في صحيح الجامع الصغير ١/١٤٩، رقم الحديث ٢٠٨٥. وانظر: فيض القدير ٢/٤٥٠ - ٤٥١.

(٢) في (ت): «استيفاء».

(٣) في (ص): «يتبين».

(٤) في (ص): «لكراهية الكلام».

(٥) في (ص): «وتجنبه». وهو خطأ.

(٦) انظر التخصيص بالعقل في: المحصول ١/ق٣/١١١، الحاصل ١/٥٥٧، التحصيل ١/٣٨٦، نهاية الوصول ٤/١٦٠٥، نهاية السول ٢/٤٤٩، السراج الوهاج ١/٥٥٩، الإحكام ٢/٣١٤، المحلي على الجمع ٢/٢٤، البحر المحيط ٤/٤٧١، شرح التنقيح ص٢٠٢، بيان المختصر ٢/٣٠٦، تيسير التحرير ١/٢٧٣، فواتح الرحموت ١/٣٠١، شرح الكوكب ٣/٢٧٩، المسودة ص١١٨.

(٧) سقطت من (ص).

(٨) انظر: المحصول ١/ق٣/١١٣.

بل زال الوجوب لعدم القدرة لا غير[1]. ثم إنَّ ما ذكره مخالف لما قاله في النَّسْخ مِنْ أنه لابد وأن يكون طريق شرعي[2].

قال: (**الثاني: الحس. مثل:** ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾).

المخصِّص الثاني من المخصصات المنفصلة: الحس[3].

مثل: قوله تعالى حكاية عن بلقيس: ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾[4]، فإن مقتضاه: أنها أوتيت مِنْ كلِّ شيءٍ بعضَه[5] ونحن نعلم أنها لم تؤت شيئاً مما كنا [ص١/٢٥٤] نشاهده[6] في يد سليمان عليه السلام.

---

(١) أي: الوجوب كان ثابتاً ومشروطاً بالقدرة والاستطاعة، فلما سقطت الرجلان زالت القدرة والاستطاعة فارتفع الحكم، وارتفاع الحكم بارتفاع الشرط لا يسمى نسخاً، فإنَّ مَنْ سافر في رمضان لم ينسخ عنه الصوم؛ لأنه إنما وجب بشرط الإقامة. وإذا حاضت المرأة لا يقال: نُسخ عنها الصوم والصلاة. بل النسخ إنما يتحقق في حكمٍ ترتب على شرط، فلم يبق مترتباً على ذلك الشرط. أو في محلٍّ بغير شرط، فلم يبق في ذلك المحل. وحاصله أنه رفع الحكم بعد ثبوته، وهذه الأحكام ما ثبتت في أصل الشريعة إلا مشروطة بهذه الشروط على هذه الأوضاع، فما تغيَّر شيءٌ حتى يقال: إنه نسخ. انظر: نفائس الأصول ٥/٢٠٧٣ - ٢٠٧٤.

(٢) انظر: المحصول ١/ق٣/٤٢٨ - ٤٢٩.

(٣) المراد بالحس المشاهدة، وإلا فالدليل السمعي من المحسوسات أيضاً، وقد جعله المصنف قسيمه. انظر: نهاية السول ٢/٤٥١، المحلي على الجمع ٢/٢٤، شرح الكوكب ٣/٢٧٨.

(٤) سورة النمل: الآية ٢٣.

(٥) أي ﴿مِنْ﴾ في الآية للتبعيض.

(٦) إنما عبَّر الشارح بالمشاهدة ليدل على أن المخصِّص هو الحس. والمعنى: نحن نعلم أنها لم تؤت شيئاً مما كان يشاهده الناس في ذلك الوقت بيد سليمان عليه الصلاة والسلام، ولو كنا في ذلك الوقت لشاهدنا ذلك، فالمخصِّص هو الشهادة.

وكذلك قوله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾[1]، ونحن نشاهد أشياء كثيرة لا تدمير فيها، كالسماء ونحوِها.

وقوله تعالى: ﴿مَا تَذَرُ مِنْ شَيْءٍ أَتَتْ عَلَيْهِ إِلاَّ جَعَلَتْهُ كَالرَّمِيمِ﴾[2]، ونحن نرى الجبال أتت عليها وما جعلتها كالرميم. وقوله تعالى: ﴿يُجْبَى[3] إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[4]، وما كان مختصاً من الثمار بأقصى المشرق والمغرب لم يُرَ[5] أنه يُجبى إليه[6][7].

قال: (الثالث: الدليل السمعي. وفيه مسائل: الأولى: الخاص إذا عارض العام يخصِّصه عُلِم تأخيره أم لا. وأبو حنيفة يجعل المتقدم منسوخاً، وتَوَقَّفَ حيث جُهِلَ. (لنا إعمال الدليلين أولى)[8]).

---

(١) سورة الأحقاف: الآية ٢٥.

(٢) سورة الذاريات: الآية ٤٢.

(٣) في (ص): «تجبى». وهي قراءة نافع، وقراءة الجمهور: ﴿يُجْبَى﴾. انظر: فتح القدير ١٧٩/٤. والمكتوب في (ص): «تجنى». وهو بلا شك خطأ من الناسخ.

(٤) سورة القصص: الآية ٥٧.

(٥) في (ص): «لم نر».

(٦) ولذلك قال الإمام في التفسير (٢٥/٥) عن هذه الآية: ومعنى الكلية الكثرة، كقوله ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾.

(٧) انظر التخصيص بالحس في: المحصول ١/ق١١٥/٣، الحاصل ٥٥٨/١، التحصيل ٣٨٦/١، نهاية الوصول ١٦٠٩/٤، نهاية السول ٤٥١/٢، السراج الوهاج ٥٦١/١، مناهج العقول ١١٥/٢، المحلي على الجمع ٢٤/٢، الإحكام ٣١٧/٢، البحر المحيط ٤٧٧/٤، شرح التنقيح ص٢١٥، شرح الكوكب ٢٧٨/٣.

(٨) سقطت من (ت)، و(غ)، و(ص)، و(ك)، والمثبت من نهاية السول ٤٥٠/٢، والسراج الوهاج ٥٦٢/١، وشرح الأصفهاني ٤٠٦/١، ومناهج العقول ١١٦/٢، ومعراج المنهاج ٣٨٤/١.

الثالث من المخصصات المنفصلة: الدليل السمعي.

وفيه مسائل:

الأولى: في بناء العام على الخاص. اعلم أنه إذا ورد عامٌّ وخاصٌّ يدل كلٌّ واحدٍ منهما على خلاف ما يدل عليه الآخر - فرَأْيُ الشافعي رضي الله عنه أن الخاصَّ [غ١/١٧٠] يخصِّص العام، سواء عُلم أن الخاصَّ متأخرٌ عن العام أم لم يُعلم[1][2]، أم علم تأخره عن الخاص[3]. وبه قال أبو الحسين، واختاره الإمام وأتباعه منهم المصنف، واختاره ابن الحاجب[4].

وذهب أبو حنيفة إلى الأخذ بالمتأخِّر سواء كان هو الخاص أم العام. فعلى هذا إنْ تأخر الخاص نَسَخ من العام بقدر ما دلَّ[5] عليه[6]، وإن تأخَّر

---

(١) في (غ): «نعلمه».

(٢) يستثنى من هذا صورة واحدة، وهي إذا تأخر الخاص عن العام بعد حضور وقت العمل به - فإنه يكون نسخاً بالاتفاق، ولا يكون تخصيصاً؛ لأن تأخير البيان عن وقت العمل غير جائزٍ قطعاً. انظر: البحر المحيط ٤/٥٤٠، التلخيص ٢/٢٠٨.

(٣) هذا هو قول الجمهور من الشافعية، والمالكية، والحنابلة، وبعض الحنفية، وابن حزم من الظاهرية. انظر: اللمع ص٣٥، شرح اللمع ١/٣٦٣، إحكام الفصول ص٢٥٥، العضد على ابن الحاجب ٢/١٤٧، شرح الكوكب ٣/٣٨٢، فواتح الرحموت ١/٣٤٥، تيسير التحرير ١/٢٧٢، كشف الأسرار ٣/١٠٩، الإحكام لابن حزم ١/١٦٢.

(٤) انظر: المعتمد ١/٢٥٦، المحصول ١/ق٣/١٦١، التحصيل ١/٣٩٧، الحاصل ١/٥٦٨، نهاية الوصول ٤/١٦٤٤ - ١٦٥٠، العضد على ابن الحاجب ٢/١٤٧.

(٥) في (ص): «يدل».

(٦) أما إذا تأخر الخاص وكان موصولاً بالعام - فإنه يخصِّصه. أو تأخر الخاص وكان متراخياً عن العام الذي خُصَّ بمقارنٍ قبل ذلك - فإنه يخصِّصه أيضاً عندهم. انظر: كشف الأسرار ٣/١٠٩.

العامُّ نَسَخ الخاص، وإن جُهِلَ وَجَب التوقفُ[1]، إلا أن يترجح أحدهما على الآخر بمرجِّح[2][3].

وذهب ابن العارض إلى التوقف في المسألة[4]. وابن العارض هذا بالعين المهملة بعدها ألف ثم راء ثم ضاد معجمة[5]، واسمه الحسين[6] بن عيسى، معتزلي قدري، له كتاب في أصول الفقه سماه «النكت»،

---

(١) أي: في مَوْرد الخاص؛ لأنه هو محل التعارض، أما ما سواه من أفراد العام فلا توقف فيها.

(٢) انظر: فتح الغفار ١/٨٧، تيسير التحرير ١/٢٧١، فواتح الرحموت ١/٣٤٥، كشف الأسرار ٣/١٠٩، ١/٢٩١.

(٣) قال السرخسي مبيناً منشأ الخلاف بين الشافعي وأبي حنيفة رضي الله عنهما: «وإنما يُبْتنى هذا الخلاف على الأصل الذي قلنا: إن مطلق العام عندنا يوجب الحكم فيما يتناوله قطعاً كالخاص، وعند الشافعي يوجب الحكم على احتمال الخصوص بمنزلة العام الذي ثبت خصوصه بالدليل، فيكون دليل الخصوص على مذهبه فيهما بيان التفسير لا بيان التغيير؛ فيصح موصولاً ومفصولاً. وعندنا لما كان العام المطلق موجباً للحكم قطعاً - فدليل الخصوص فيه يكون مغيِّراً لهذا الحكم، فإن العام الذي دخله خصوص لا يكون حكمه عندنا مثل حكم العام الذي لم يدخله خصوص، وبيان التغيير إنما يكون موصولاً لا مفصولاً». أصول السرخسي ٢/٢٩ - ٣٠، وانظر: أصول البزدوي مع كشف الأسرار ٣/١٠٩.

(٤) وإليه ذهب بعض أهل الظاهر، والباقلاني، والدقاق. انظر: شرح اللمع ١/٣٦٣، اللمع ص٣٥، التبصرة ص١٥١، التلخيص ٢/١٠٩ - ١١٠، ١٤٧، إحكام الفصول ص٢٥٦، نهاية الوصول ٤/١٦٥٠.

(٥) هكذا ذكره الإمام في المحصول ١/ق٣/١٦٥، وصاحب التحصيل ١/٣٩٨، وصفي الدين الهندي في نهاية الوصول ٤/١٦٥٠، والزركشي في البحر المحيط ٤/٥٤١.

(٦) في (ت)، و(ك)، و(غ): «الحسن».

ورأيتُ عبارته تشابه عبارة «المحصول»، فعلمتُ أن الإمام كان كثير المراجعة له. وقد انتخب ابن الصلاح هذا الكتاب[1]، ووقفت عليه بخط ابن الصلاح[2]، وكتبت منه فوائد.

وقد وَهِم[3] القرافي فظن أنَّ ابن العارض وقع في «المحصول» مُصَحَّفاً[4]. قال: «وإنما هو ابن القاصّ، بالقاف والصاد المهملة المشددة، وهو الشيخ أبو العباس أحد أئمة أصحاب الشافعي». هذا كلام القرافي[5]، وهو وَهَمٌ[6][7].

---

(١) أي: اختصره وانتقى أجوده. وفي اللسان ٧٥١/١ - ٧٥٢، مادة (نخب): «انتخَبَ الشيءَ: اختاره. والنُّخْبَة: ما اختاره منه. ونُخْبَة القوم ونُخَبَتُهم: خيارهم. قال الأصمعي: يقال هم نُخَبَة القوم، بضم النون وفتح الخاء. قال أبو منصور وغيره: يقال نُخْبَة، بإسكان الخاء، واللغة الجيدة ما اختاره الأصمعي... والانتخاب: الاختيار والانتقاء».

(٢) في هذا فائدة مهمة في التحقيق، وهو أنه من المهم معرفة خطوط العلماء؛ لِيُتَحقق من صحة نسبة أن هذا الكتاب بخط يده.

(٣) أي: غَلِط. وفي اللسان ٦٤٣/١٢، مادة (وهم): «وَهِمْتُ في كذا وكذا، أي: غَلِطتُ. ثعلب: وأوهمتُ الشيءَ تركتُه كلَّه أُوهِمُ... الأصمعي: أَوْهَمَ إذا أسقط، وَوَهِمَ إذا غَلِطَ. وفي الحديث: أنه سجد للوَهَمِ وهو جالس، أي: للغلط».

(٤) في المصباح ٣٥٨/١، مادة (صحف): «التصحيف: تغيير اللفظ حتى يتغير المعنى المراد من الموضع، وأصله الخطأ، يقال: صَحَّفه فتصحف، أي: غَيَّره فتغَيَّر حتى التبس».

(٥) انظر: نفائس الأصول ٢١٢٣/٥.

(٦) في المصباح ٣٥٩/٢، مادة (وهم): «وَهِم في الحساب يَوْهم وَهَما: مثل غَلِط يَغْلَط غَلَطاً، وزناً ومعنى».

(٧) وتبعه على هذا الوَهَم محقِّق «المحصول» الدكتور طه العلواني. انظر: المحصول ١/ق٣/١٦٥.

وحجتنا: أن العام والخاص قد اجتمعا، فإما أن يُعمل بهما، أوْ لا يُعمل بواحدٍ منهما، أو يعمل بالعام دون الخاص، أو بالعكس. والأقسام الثلاثة الأُول باطلة؛ فتعين[1] الرابع.

أما الأول والثاني - فلاستحالة الجمع بين النقيضين، ولاستحالة الخلو عنهما[2] [ص١/٤٥٣]. ويزداد الثاني أنه يستلزم ترك الدليلين من غير ضرورة[3] وهو باطل.

وأما الثالث - فلأنه يستلزم إبطال أحدهما بالكلية، بخلاف عكسه فإنه لا يستلزم إبطال العام بالكلية [ك/٢٥٤] بل من وجه؛ فكان العمل به متعيَّناً؛ لأن إعمال الدليلين أولى من إبطال أحدهما بالكلية.

واحتج أصحابنا أيضاً[4] بأن الخاص أقوى دلالةً على ما يتناوله مِنَ العام.

واحتج أبو حنيفة بما رُوي: أن ابن عباس رضي الله عنه قال: «كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث من أمور رسول الله ﷺ»[5].

---

(١) في (ت): «فيتعين».

(٢) فالعام والخاص المتعارضان نقيضان، لا يجتمعان، ولا يرتفعان.

(٣) أي: من غير أن يتعذر الجمع بين الدليلين من كل الوجوه؛ لأنه إذا تعذر الجمع بين الدليلين من كل الوجوه ولم يمكن ترجيح أحدهما على الآخر لزم ترك الدليلين.

(٤) سقطت من (ص).

(٥) أخرجه مالك في الموطأ ١/٢٩٤، في كتاب الصيام، باب ما جاء في الصيام في السفر، رقم ٢١، من حديث عبد الله بن عباس رضي الله عنهما: «أن رسول الله ﷺ خرج إلى مكة عام الفتح في رمضان، فصام حتى بلغ الكَدِيد، ثم أفطر، فأفطر =

وأجيب: بأنه يجب حمل الأحدث على غير صورة النزاع، جمعاً بين الدليلين. والله أعلم.

ولا يخفى عليك أن الخاص المتأخر إنما يكون مخصِّصاً للعام المتقدم إذا ورد وَقْتَ العمل بالعام أو قبله، أما إذا ورد بعده - فكذلك عند مَنْ يُجَوِّز

= الناس. وكانوا يأخذون بالأحدث فالأحدث من أمر رسول الله ﷺ». وأخرجه مسلم ٢/٧٨٤ - ٧٨٥، في كتاب الصيام، باب جواز الصوم والفطر في شهر رمضان، رقم ١١١٣، ولفظه: «وكان صحابة رسول الله ﷺ يَتَّبعون الأحدثَ فالأحدثَ من أمره». وفي رواية أخرى روى مسلم هذه المقولة عن الزهري: «قال الزهري: وكان الفطرُ آخرَ الأمرين، وإنما يؤخذ من أمر رسول الله ﷺ بالآخِرِ فالآخِرِ». وفي رواية أخرى: «قال ابن شهاب: فكانوا يتبعون الأحدثَ فالأحدثَ مِنْ أمره، ويرونه الناسخَ المُحْكَم». وروى مسلم عن سفيان - رضي الله عنه - قال: «لا أدري مِنْ قول مَنْ هو؟ يعني: وكان يؤخذ بالآخِرِ مِنْ قول رسول الله ﷺ ». وأخرج البخاري ٢/٦٨٦، في الصوم، باب إذا صام أياماً من رمضان ثم سافر، رقم ١٨٤٢، حديث ابن عباس رضي الله عنهما من غير هذه الزيادة الأخيرة. ولذلك قال الحافظ ابن حجر - رحمه الله - في الفتح ٤/١٨١: قال الزهري: «وإنما يُؤخذ بالآخِرِ فالآخِرِ مِنْ أمره ﷺ». وهذه الزيادة التي في آخره مِنْ قول الزهري، وقعت مُدْرَجَةً عند مسلم من طريق الليث عن الزهري، ولفظه: «حتى بلغ الكديد أفطر، قال: وكان صحابة رسول الله ﷺ يتبعون الأحدث فالأحدث من أمره. وأخرجه من طريق سفيان عن الزهري قال مثله. قال سفيان: لا أدري مِنْ قول مَنْ هو؟ ثم أخرجه من طريق مَعْمر ومن طريق يونس كلاهما عن الزهري، وبَيَّنا أنه من قول الزهري، وبذلك جزم البخاري في الجهاد، وظاهره أن الزهري ذهب إلى أن الصوم في السفر منسوخ، ولم يُوافق على ذلك، كما سيأتي قريباً.اهـ. وانظر: المصنف لعبد الرزاق ٤/٢٦٩، رقم الحديث ٧٧٦٢، شرح الزرقاني على الموطأ ٢/١٦٧.

تأخير البيان عن وقت الحاجة. وعند المانعين يكون الخاص ناسخاً للعام إنْ كان مما يصلح لنسخه، وإلا فلا يُعبأ به[1].

قال: (الثانية: يجوز تخصيص الكتاب به، وبالسنة المتواترة، وبالإجماع، كتخصيص: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوءٍ﴾[2] **بقوله:** ﴿وَأُولاَتُ الأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ﴾[3]. **وقوله تعالى:** ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ﴾[4] **بقوله: «القاتل لا يرث»**، و﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا﴾[5] **برجمه عليه السلام المحصن. وتنصيف حد القذف على العبد).**

هذه المسألة في تخصيص المقطوع بالمقطوع، وذكر فيها ثلاثة مباحث:

الأول: أنه يجوز تخصيص الكتاب به، أي: بالكتاب، خلافاً لبعض أهل الظاهر[6].

---

(١) انظر مسألة معارضة العام للخاص في: المحصول ١/ق١٦١/٣، نهاية الوصول ١٦٤٤/٤، نهاية السول ٤٥٢/٢، السراج الوهاج ٥٦١/١، البحر المحيط ٥٣٩/٤، المحلي على الجمع ٤١/٢، إحكام الفصول ص٢٥٥، بيان المختصر ٣١٠/٢، العضد على ابن الحاجب ١٤٧/٢، فواتح الرحموت ٣٤٥/١، كشف الأسرار ١٠٩/٣، ٢٩١/١، شرح الكوكب ٣٨٢/٣، المسودة ص١٣٤.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٢٨.

(٣) سورة الطلاق: الآية ٤.

(٤) سورة النساء: الآية ١١.

(٥) سورة النور: الآية ٢.

(٦) انظر: المحصول ١/ق١١٧/٣، شرح التنقيح ص٢٠٢، شرح الكوكب ٣٦٠/٣، البحر المحيط ٤٧٨/٤.

لنا: أنه وقع؛ لأن الله تعالى قال: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾، وهذا عام في أولات الأحمال وغيرهن، وقد خُصَّ أولات الأحمال بقوله: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾، ووقوعه دليل جوازه وزيادة(١).

لا يقال: لعل التخصيص وقع بغير هذه الآية؛ لأنا نقول: الأصل عدم غيرها.

واحتج الخصم بقوله: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ﴾(٢)، فَوَّض البيان إلى الرسول ﷺ، فوجب أن لا يحصل البيان إلا بقوله عليه السلام.

والجواب: أن قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ [ت١/١٧٦] تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾(٣) يدل على أن الكتاب هو المبيِّن. والجمع بين الآيتين: أن البيان يحصل من رسول الله ﷺ، وذلك أعم من أن يكون منه [ص١/٤٥٤] أو على لسانه.

واعلم أنه يجوز تخصيص السنة المتواترة بها كالكتاب به.

البحث الثاني: يجوز تخصيص القرآن بالسنة المتواترة. قال الآمدي: «لا أعرف فيه خلافاً»(٤). وصَرَّح الهندي بقيام الإجماع عليه(٥).

---

(١) لأن الجواز لا يقتضي الوقوع، والوقوع يقتضي الجواز، فهو زائد عليه.

(٢) سورة النحل: الآية ٤٤.

(٣) سورة النحل: الآية ٨٩.

(٤) انظر: الإحكام ٢/٣٢٢.

(٥) انظر: نهاية الوصول ٤/١٦١٧.

ومنهم من حكى خلافاً في السنة الفعلية[1].

وقد مَثَّل المصنف للقولية: بأنهم خَصَّصوا عمومَ قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [2] بما رَوَى الترمذي وابن ماجه والدارقطني والبيهقي من حديث إسحاق بن عبد الله بن أبي فروة[3] - وهو رجل متروك عند بعض أهل العلم -: أن رسول الله ﷺ قال: «القاتل لا يرث». قال الترمذي: لا يصح هذا الحديث، ولا نعرفه إلا من هذا الوجه. وقال البيهقي: شواهده تُقَوِّيه.

فإن قلتَ: هذا الحديث على تقدير صحته من أخبار الآحاد، والكلام في المتواتر.

قلت: قال القرافي: «هذا السؤال إنما يرد لو كان زماننا زمان النسخ والتخصيص، وإنما ذلك زمن الصحابة رضي الله عنهم، وهذا الحديث وأمثاله كان متواتراً في ذلك الزمان، والمتواتر قد يصير آحاداً، وكم من قضيةٍ كانت متواترةً في الزمن الماضي، ثم صارت آحاداً، بل ربما نُسِيت

---

(١) انظر: البحر المحيط ٤/٤٧٩، وفيه: «وقال الشيخ أبو حامد الإسفراييني: لا خلاف في ذلك، إلا ما يُحكى عن داود في إحدى الروايتين».

(٢) سورة النساء: الآية ١١.

(٣) هو إسحاق بن عبد الله بن أبي فروة عبد الرحمن الأسود، أبو سليمان الأُمويّ، مولى آل عثمان المدنيّ. أدرك معاوية. قال البخاريّ: تركوه. وقال أحمد: لا تحل عندي الرواية عنه. وقال ابن معين: كذّاب. وقال أيضاً: بنو أبي فروة ثقات إلا إسحاق. قال ابن حجر في التقريب: «متروك». مات سنة ١٤٤هـ. انظر: تهذيب ١/٢٤٠، تقريب ص١٠٢.

بالكلية»[1].

ومَثَّل للسنة الفعلية: بأنهم حكموا بأن قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ﴾[2] مخصوصٌ [غ١/١٧١] بما تواتر عندهم عن النبي ﷺ مِنْ رَجْمه المحصن، والحديث في الصحيحين[3].

ولك أن تقول: لعل التخصيص إنما هو بالآية التي نُسخت تلاوتُها، وبقي حكمها، وهي: «الشيخ والشيخة إذا زَنَيا فارجموهما»، كما سيأتي في النسخ إن شاء الله تعالى[4]. والمراد بالشيخ والشيخة: الثَّيِّب، والثَّيِّبة.

ثم إنَّ رَجْمه ﷺ المُحْصَن ليس فعلاً، وإنما هو قول، فإنه عليه السلام قال: «اذهبوا به فارجموه»[5]، فلا يصح مثالاً للفعلية.

فرع:

يجوز تخصيص السنة المتواترة بالكتاب[6]، وعن بعض فقهاء أصحابنا:

---

(١) انظر: نفائس الأصول ٤/٢٠٨٠، ٢٠٨١.

(٢) سورة النور: الآية ٢.

(٣) انظر: صحيح البخاري ٦/٢٥٠٢ - ٢٥٠٣، في كتاب المحاربين، باب هل يقول الإمام للمقِرِّ: لعلَّك لمستَ أو غمزت، وباب سؤال الإمام المقِرَّ: هل أحصنت، وباب الاعتراف بالزنا، رقم ٦٤٣٨ - ٦٤٤٠. صحيح مسلم ٣/١٣١٧ - ١٣٢٥، باب رجم الثيب في الزنى، وباب من اعترف على نفسه بالزنى، رقم ١٦٩١ - ١٦٩٨.

(٤) انظر: السراج الوهاج ١/٥٦٦، نهاية السول ٢/٤٥٨.

(٥) انظر التخريج السابق.

(٦) مفهوم هذا جواز تخصيص خبر الواحد بالكتاب من باب أولى.

أنه لا يجوز[1].

البحث الثالث: يجوز تخصيص الكتاب بالإجماع، وكذا[2] السنة المتواترة يجوز تخصيصها بالإجماع[3]. قال الآمدي: لا أعرف فيهما خلافاً[4].

واستدل في الكتاب، أو مثَّل: بأن الإجماع خَصَّص العبد من آية الجلد، يعني [ك/٢٥٥]: قوله: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ [ص١/٤٥٥] شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾[5]؛ لأنه قام على

---

(١) انظر: المحصول ١/ق١٢٣/٣ - ١٢٤، وإليه صار بعض الحنابلة، وخَرَّج ابن حامد الحنبلي وجهاً بالمنع، بل حكاه القاضي أبو يعلى رواية عن أحمد رضي الله عنه. وقال ابن برهان: هو قول بعض المتكلمين. وقال مكحول، ويحيى بن أبي كثير: السنة تقضي على الكتاب، والكتاب لا يقضي على السنة. انظر: المسودة ص١٢٢، البحر المحيط ٤/٤٨٠، العدة ٢/٥٦٩، التمهيد لأبي الخطاب ٢/١١٣، شرح اللمع ١/٣٤٩، العضد على ابن الحاجب ٢/١٤٩، المحلي على الجمع ٢/٢٦، الإحكام ٢/٣٢١.

(٢) في (ت): «وكذلك».

(٣) سواء نقل بطريق التواتر، أو الآحاد؛ لأن العام عند الجمهور ظني الدلالة فيصح تخصيصه بالظني والقطعي. أما الحنفية فيشترطون في التخصيص بالإجماع أن يكون مشهوراً أو متواتراً، أما المنقول بطريق الآحاد فلا يُخَصِّص إلا العام الذي سبق تخصيصه بقاطع؛ لأن الإجماع الآحادي كخبر الواحد لا يفيد إلا الظن، فلا يُخصَّص به إلا العام الظني وهو الذي سبق تخصيصه. انظر: فواتح الرحموت ١/٣٥٢.

(٤) انظر: الإحكام ٢/٣٢٧، نهاية الوصول ٤/١٦٦٩.

(٥) سورة النور: الآية ٤.

أنه يُنَصَّف[1] على العبد[2].

وأما عكس ذلك: وهو تخصيص الإجماع بالكتاب والسنة المتواترة - فلم يذكره في الكتاب، وهو غير جائز بالإجماع؛ ولأن إجماعهم على الحكم العام مع سبق المُخَصِّص خطأ، ولا يجوز الإجماع على الخطأ[3].

تنبيه:

معنى قولنا: يجوز تخصيص الكتاب بالإجماع: أنهم يجمعون على تخصيص العام بدليلٍ آخر، فالمخصِّص سند الإجماع، ثم يلزم مَنْ بعدهم متابعتُهم وإنْ جَهِلوا المخصِّص. وليس معناه: أنهم خَصُّوا العام بالإجماع؛ لأن الكتاب والسنة المتواترة موجودان في عهده عليه السلام، وانعقاد الإجماع[4] بعد ذلك على خلافه خطأ، فالذي جَوَّزناه إجماعٌ على التخصيص، لا تخصيص بالإجماع[5]. والله أعلم.

قال: (الثالثة: يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد، ومنع قوم، وابن أبان: فيما لم يخصَّص بمقطوع[6]، والكرخي: بمنفصل).

---

(١) في (ت): «تنصف». والضمير هنا يعود إلى الثمانين، وفي «ينصف» يعود إلى الحد.

(٢) انظر: نهاية السول ٢/٤٥٩، البحر المحيط ٤/٤٨١، شرح التنقيح ص٢٠٢.

(٣) انظر: المحصول ١/ق٣/١٢٤، نهاية الوصول ٤/١٦٧٠.

(٤) سقطت من (ت).

(٥) انظر: نهاية السول ٢/٤٥٩، البحر المحيط ٤/٤٨١، فواتح الرحموت ١/٣٥٢، شرح العضد على ابن الحاجب مع حاشية السعد ٢/١٥٠.

(٦) سقطت من (ت)، و(ك)، و(غ).

هذه المسألة في تخصيص المقطوع بالمظنون، وفيها بحثان:

الأول: في جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد[1].

وفيه مذاهب:

أحدها: الجواز مطلقاً. وهو المنقول عن الأئمة الأربعة[2]، واختاره الإمام وأتباعه[3] منهم المصنف، وبه قال إمام الحرمين[4] (وطوائف،

---

(١) بيَّن ابن السمعاني في «القواطع» أن أخبار الآحاد ضربان: أحدهما: ما اجتمعت الأمة على العمل به، كقوله عليه الصلاة والسلام: «لا ميراث لقاتل»، و«لا وصية لوارث»، وكنهيه عن الجمع بين المرأة وعمتها وخالتها، وابنة أخيها، فيجوز التخصيص به، ويصير كتخصيص العموم بالسنة المتواترة؛ لأن هذه الأخبار بمنزلة المتواترة؛ لانعقاد الإجماع على حكمها، وإن لم ينعقد الإجماع على روايتها. وأما الضرب الثاني من الآحاد: وهو مما لم تجمع الأمة على العمل به - فهو المسألة التي اختلف العلماء فيها. انظر: القواطع ١/١٨٥، البحر المحيط ٤/٤٨٨.

(٢) وكذا قال الآمدي وابن الحاجب. انظر: الإحكام ٢/٣٢٢، منتهى السول والأمل ص١٣١، بيان المختصر ٢/٣١٨. قال الشيخ المطيعي رحمه الله تعالى في بيان مذهب الحنفية: «المذكور في كتب الحنفية أصولاً وفروعاً: أنه لا يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد، وكذا تخصيص السنة المتواترة بخبر الواحد ما لم تُخَصَّ بقطعيٍ دلالةً وثبوتاً. وأجاز الباقون من علماء الأصول مطلقاً، سواء خُصَّ بقطعي قبله أم لا». سلم الوصول ٢/٤٦٠. وانظر: فواتح الرحموت ١/٣٤٩. وعلى هذا فما نسبه البيضاوي - ومنْ قبله الإمام وأتباعه وغيرهم - إلى ابن أبان هو في الحقيقة مذهب جمهور الحنفية كما في كشف الأسرار ١/٢٩٤. انظر: المحصول ١/ق٣/١٣١، التحصيل ١/٣٩٠، الحاصل ١/٥٦٢، نهاية الوصول ٤/١٦٢٢، الإحكام ٢/٣٢٢، المنتهى ص١٣١، المحلي على الجمع ٢/٢٧.

(٣) انظر: المراجع السابقة.

(٤) انظر: البرهان ١/٤٢٧.

وتبعهم الآمدي[1]. قال إمام الحرمين)[2]: ومَنْ شك في[3] أن الصديق لو رَوَى خبراً عن المصطفى ﷺ في تخصيص عموم الكتاب لابتدره[4] الصحابة قاطبة بالقبول - فليس على دراية من قاعدة الأخبار[5][6].

والثاني: المنع مطلقاً. ونقله ابن بَرْهان في «الوجيز» عن طائفة من المتكلمين، وشرذمة من الفقهاء[7].

والثالث: قاله عيسى بن أبان، أنه لا يجوز في العام الذي لم يُخَصَّص، ويجوز فيما خُصِّص؛ لأن دلالته تضعف، وشَرَط أن يكون الذي خُصِّص به دليلاً قطعياً[8].

والرابع: إنْ كان التخصيص بدليلٍ منفصل - جاز، وإن لم يُخَصَّ، أو[9] كان بمتصل - فلا يجوز. قاله أبو الحسن

---

(١) انظر: الإحكام ٢/٣٢٢.

(٢) سقطت من (ت).

(٣) سقطت من (ص).

(٤) في (ص): «لا تبدره». وهو خطأ؛ لأن الشك في الابتدار، لا في عدمه.

(٥) جملة: فليس على دراية... إلخ - جواب الشرط: «ومن شك».

(٦) انظر: البرهان ١/٤٢٧ - ٤٢٨.

(٧) انظر: الوصول إلى الأصول ١/٢٦٠، البحر المحيط ٤/٤٨٣، العدة ٢/٥٥٢، التمهيد لأبي الخطاب ٢/١٠٦، وقد نقل المجد ابن تيمية عن أبي الخطاب أنه لا يجوز تخصيص القرآن بخبر الواحد على وجه عند الحنابلة. انظر: المسودة ص١١٩.

(٨) قد سبق الإحالة إلى عيسى بن أبان رحمه الله تعالى.

(٩) في (ت)، و(غ)، و(ك): «وإن». وهو خطأ.

الكرخي[1][2].

وشبهته: أن تخصيصه بمنفصلٍ يُصَيِّره مجازاً، كما هو رأيه، وإذا كان مجازاً ضعف؛ فيتسلط عليه التخصيص. فمدار ابن أبان والكرخي على القوة والضعف، غير أنَّ مَدْرَكَ الكرخي في القوةِ الحقيقةُ والمجاز[3]، ومَدْرَك[4] الآخر القطع بالمجاز وعدم القطع[5].

---

(١) انظر: المحصول ١/ق٣/١٣١، الإحكام ٢/٣٢٢، العضد على ابن الحاجب ٢/١٤٩، شرح التنقيح ص٢٠٨.

(٢) عند التأمل في هذا المذهب لا يظهر فرق بينه وبين مذهب جمهور الحنفية المشترطين في التخصيص الاستقلال والمقارنة، أي: أن يكون المخصِّص مستقلاً مقارناً للمخصَّص، أما إذا كان المخصِّص متصلاً كالاستثناء والشرط ونحوهما - فهذه ليست مخصِّصات عند الحنفية، كما سبق بيانه، وإذا كان المخصِّص متراخياً كان ناسخاً، كما سبق بيانه قريباً في بناء العام على الخاص. والحاصل أن الكرخي رحمه الله تعالى لم يخرج عن جمهور الحنفية في هذا الرأي، ومثله ابن أبان؛ ولذلك لم يُفرد الحنفية رأيهما عن بقية آراء جمهور الحنفية. انظر: فواتح الرحموت ١/٣٤٩، كشف الأسرار ١/٢٩٤، ميزان الأصول ص٣٢٣، أصول السرخسي ١/١٣٣، تخصيص العام وأثره في الأحكام الفقهية ص٢٨٥.

(٣) أي: أن الكرخي يرى أن المخصوص بمتصل يكون حقيقة؛ فيكون قوياً؛ فلا يسلط عليه خبر الواحد بالتخصيص. أما المخصوص بمنفصل فإنه يكون بحازاً، فيكون ضعيفاً؛ فيتسلط عليه خبر الواحد بالتخصيص. انظر: نهاية السول ٢/٤٦٠، نفائس الأصول ٥/٢٠٩٧.

(٤) في (غ): «والمدرك».

(٥) أي: أن ابن أبان يرى أن المخصوص بمقطوع قُطِع بكونه مجازاً؛ فَقُطِع بضعفه؛ فسُلِّط عليه حينئذٍ خبر الواحد يخصِّصه. وإن لم يُخصَّ بمقطوع - لم يقطع بضعفه؛ فلم يجز تخصيصه بخبر الواحد. انظر: نفائس الأصول ٥/٢٠٩٥.

و[1]قوله: «**والكرخي: بمنفصل**»، أي: ومنع الكرخي [ص١/٤٥٦] فيما لم يُخَصَّص بمنفصل.

وقد اقتصر في الكتاب على الأربعة.

وفي المسألة **مذهب خامس:** وهو الوقفُ في المحلِّ الذي يتعارض فيه الخبر ومقتضى لفظ الكتاب، وإجراءُ اللفظِ العام[2] من الكتاب في بقية مسمياته. ذهب إليه القاضي، كما نقله عنه إمام الحرمين، والغزالي، والإمام، والآمدي[3]. ونقل عنه ابن بَرْهان في «الوجيز»: أنهما يتعارضان ويتساقطان، ويجب الرجوع إلى دليل آخر[4]. وهو عند التحقيق غير القول بالوقف، وكلامه في «مختصر التقريب» مُحْتَمِلٌ لكلٍّ من النقلين، إلا أنه لِمَا نقله ابن بَرْهان أقرب، فإنه قال: إذا تقابلا يتعارضان في القدر الذي يختلفان فيه، ولا يُتَمسك بواحدٍ منهما، ويتمسك بالصيغة العامة في بقية المسميات التي لم يتناوَلْها الخبرُ الخاص، فيُنَزَّل الخبرُ مع العموم فيما يَخْتَلِف فيه ظاهرُهما منزلةَ خبرين مختلفي الظاهرِ نُقلا مُطْلَقَيْن. انتهى.

وحَكَى في «مختصر التقريب» **مذهباً سادساً:** وهو أنه يجوز التعبد بتخصيص العموم بخبر الواحد، وعدمِه[5] - عقلاً، لكن لم يدل دليلٌ على

---

(١) سقطت الواو من (ت)، و(غ)، و(ك).

(٢) سقطت من (ت).

(٣) انظر: البرهان ١/٤٢٦، المستصفى ٣/٣٣٨ (٢/١٢٠)، المحصول ١/ق٣/١٣١، الإحكام ٢/٣٢٢.

(٤) انظر: الوصول إلى الأصول ١/٢٦٠.

(٥) أي: ويجوز التعبد بعدم تخصيص العموم بخبر الواحد، يعني: بأن يُتمسك بالعموم ويترك خبر الواحد.

أحدِ القسمين[1]. وهذا أيضاً قول بالوقف.

وهنا **فوائد:**

إحداها[2]: أن هذا الخلاف الذي في تجويز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد، هل هو جارٍ في تخصيص السنة المتواترة به؟

الظاهرُ وهو الذي صَرَّح به في الكتاب: نعم. والمصنفُ وإن كان منسوباً في [ت١/١٧٧] ذلك إلى التفرد عن الإمام وأصحابه[3]، وغيرهم من المتأخرين[4] - فهو آت بحق، فقد سبقه بذلك القاضي ﷺ، فقال في «مختصر التقريب»: «القول [ك/٢٥٦] في تخصيص الكتاب والسنة المقطوع بها بأخبار الآحاد: اعلم وفقك الله أنَّ هذا باب عظم[5] اختلاف العلماء فيه»[6]، ثم ساق المذاهب المذكورة[7].

الثانية: [غ١/١٧٢] لعلك تقول: قد سبق أنَّ ابن أبان يرى أنَّ العام المخصوص ليس بحجةٍ، فكيف الجمع بينه وبين ما ذكره هنا؟ والجواب: أن

---

(١) انظر: التلخيص ٢/١٠٩.

(٢) في (غ): «أحدها».

(٣) انظر: المحصول ١/ق٣/١٣١، الحاصل ١/٥٦١، التحصيل ١/٣٩٠، نهاية الوصول ٤/١٦٢٢.

(٤) انظر: شرح التنقيح ص٢٠٨، نهاية السول ٢/٤٦٠.

(٥) في (ص): «عظيم».

(٦) انظر: التلخيص ٢/١٠٦.

(٧) وكذا نصَّ على هذه الصورة والخلاف فيها إمام الحرمين في البرهان ١/٤٢٩، وابن السمعاني في القواطع ١/١٨٥، وانظر: البحر المحيط ٤/٤٨٨.

الجمع بينهما: أنه لا يحتج بالعام المخصوص؛ لكونه صار مجازاً، وليس بعض المحامل أولى من البعض، فيصير مُجْملاً عنده، فإذا جاء مُخَصِّص بعد ذلك - جزمنا بإخراج ما دلَّ عليه، بعد أن كنا لا نحكم عليه بشيء، ويبقى الباقي على ما كان عليه لا يُحْتج به، (ولا يُجْزم)[1] بعدم إرادته [ص١/٤٥٧]. فالمخصِّص مبيِّن لكون ذلك الفرد غيرَ مرادٍ، وساكتٌ عن الباقي، فلا منافاة بين الكلامين. وهذا الجمع قرره والدي أحسن الله إليه، ورأيت أنا بعد ذلك القاضي في «مختصر التقريب» قال بعد حكاية مذهب ابن إبان: هذا مبنيٌّ على أصلٍ له قدمناه، وهو أن العموم إذا خُصَّ بعضُه صار مُجْملاً في بقية المسميات، لا يسوغ الاستدلال به فيها، فَيُجْعل الخبر على التحقيق مُثْبِتاً حكماً ابتداء، وليس سبيلُه سبيل التخصيص إذا حَقَّقْتَه، فإنه لا يَجُوز الاستدلال باللفظ المجمل في عمومٍ ولا خصوص قبل ورود الخبر وبعده[2]. انتهى. وهذا حسن نفيس.

الثالثة: قال القرافي: المحدِّثون والنحاة على عدم صرف «أبان». قال: ونقله ابن يعيش في «شرح المفصل» عن الجمهور، وقال: إنه بناء على أنَّ وَزْنَه «أفْعل»، وأصله «أبْيَن» صيغة[3] مبالغة في الظهور، الذي هو البيان والإبانة، فنقول: هذا أبْيَن مِنْ هذا. أي: أظهرُ منه وأوضح، فَلُوحظ أصْلُه مع العلمية التي فيه؛ فلم يصرف[4].

---

(١) في (ص): «ولا نجزم».

(٢) انظر: التلخيص ٢/١٠٨ - ١٠٩.

(٣) سقطت من (ت).

(٤) أي: الذين منعوا صرفه عَلَّلوا ذلك بأن أصل «أبان» أبْيَن، أي: أصله على وزن =

قال (لنا: إعمال الدليلين ولو من وجه أولى. قيل: قال عليه الصلاة والسلام: «إذا رُوي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله، فإن وافقه فاقبلوه، وإنْ خالفه فردوه». قلنا: منقوض بالمتواتر. قيل: الظن لا يُعارِض القطعَ. قلنا: العام مقطوع المتن مظنون الدلالة، والخاص بالعكس؛ فتعادلا. قيل: لو خَصَّص لَنَسَخ. قلنا: التخصيص أهون).

احتج على الجواز مطلقاً: بأن فيه إعمالاً للدليلين: أما الخاص ففي جميع ما دل عليه، وأما العام فَمِنْ وجه: وهو الأفراد التي لم تُخَصَّص، دون وَجْهٍ: وهو ما خُصِّص.

ومَنْعُ التخصيص يفضي إلى إلغاء أحدِ الدليلين وهو الخاص، وإعمال الدليلين ولو من وجه أولى من إلغاء[1] أحدهما. وقد سبق مثل هذا.

واحتج المانع مطلقاً بثلاثة أوجه:

أحدها: ما روي أنه ﷺ قال: «إذا رُوي عني حديثٌ فاعرضوه على كتاب الله، فإنْ وافقه فاقبلوه، وإن خالفه فردوه». وهذا الحديث مخصوص بالكتاب، فلا يدل على السنة المتواترة[2]، كما هي طريقة

= الفعل المضارع، مثل: أحمد، ويشكر، وتغلب، ونحوها. فاجتمع مع وزن الفعل العَلَمية فَمُنِع من الصرف. وأما مَنْ صَرَفَه فَعَلى أن وزنه «فَعَال» من أبان يبين. انظر: نفائس الأصول ٥/٢٠٩٥، ٢٠٩٦، نهاية السول ٢/٤٠١ - ٤٠٢، المحلي على الجمع ٢/٢٩.

(١) سقطت من (ت).

(٢) يعني فلا يدل على العرض على السنة المتواترة.

المصنف[1]. وقد رواه أبو يعلى الموصلي في «مسنده» موصولاً من حديث أبي هريرة واللفظ: «إنه ستأتيكم[2] عني أحاديث مختلفة [ص١/٤٥٨]، فما أتاكم عني موافقاً لكتاب الله وسنتي فهو مني، وما أتاكم مخالفاً لكتاب الله وسنتي فليس مني»[3]. وفي سنده مقال. ورواه البيهقي في

---

(١) أي: في جعل المسألة واحدة، فتخصيص الكتاب بخبر الواحد، كتخصيص السنة المتواترة بخبر الواحد، فالخلاف فيهما واحد. ومقتضى هذا أن يُعرض خبر الواحد على السنة المتواترة، كما يعرض على الكتاب، لكن الحديث لا يدل على ذلك، بل هو خاص بالكتاب، فيكون دليل الخصم صالحاً لجزء الدعوى، لا لجميعها.

(٢) في (ك): «سيأتيكم».

(٣) لم أجده في مسند أبي يعلى المطبوع، ولكن في الباب حديث ثوبان: «اعرضوا حديثي على الكتاب، فما وافقه فهو مني، وأنا قلته». قال الهيثمي في المجمع ١/١٧٠: «رواه الطبراني في الكبير، وفيه يزيد بن ربيعة، وهو متروك منكر الحديث». وانظر: المعجم الكبير للطبراني ٢/٩٤، حديث رقم ١٢٩. وفيه حديث ابن عمر: «وإنه ستفشو عني أحاديث، فما أتاكم مِنْ حديثي فاقرأوا كتاب الله واعتبروه، فما وافق كتاب الله فأنا قلتُه، وما لم يوافق كتاب الله فلم أقله». قال الهيثمي في المجمع ١/١٧٠: «رواه الطبراني في الكبير، وفيه أبو حاضر عبد الملك بن عبد ربه، وهو منكر الحديث». وانظر: المعجم الكبير للطبراني ١٢/٣١٦، حديث رقم ١٣٢٢٤. وفيه حديث أبي هريرة: «إذا حُدِّثتم عني حديثاً فوافق الحقَّ فأنا قلتُه». قال الهيثمي في المجمع ١/١٥٠: «رواه البزار، وفيه أشعث بن براز، ولم أرَ مَنْ ذكره». قال السخاوي في المقاصد الحسنة ص٣٦، حديث رقم ٥٩: «الدارقطني في الأفراد، والعُقيلي في الضعفاء، وأبو جعفر بن البختري في الجزء الثالث عشر من فوائده من حديث محمد بن عون الزيادي حدثنا أشعث بن نزار عن قتادة عن عبد الله بن شقيق عن أبي هريرة به مرفوعاً، وقال الدارقطني: إن أشعث تفرَّد به. انتهى. وهو شديد الضعف. والحديث منكر جداً، استنكره العقيلي وقال: إنه ليس له إسناد يصح... =

«المدخل» من طريق الشافعي ﷺ من طريق منقطعة.

وأجاب المصنف: بأن هذا منقوض بالسنة المتواترة، فإنها مخالفة ويجوز التخصيص بها اتفاقاً، كما سبق[1].

وقال الشافعي - رضوان الله عليه - ما هو أحسن من هذا الجواب، وهو ما نصه: وليس يخالف الحديثُ القرآن، ولكنه مبيِّن مَعْنَى ما أراد خاصاً وعاماً، وناسخاً ومنسوخاً. ثم يلزم الناس ما بَيَّن[2] بفرض الله عز وجل، فمَنْ قَبِل عن رسول الله ﷺ فعن الله قَبِل. قال الله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾[3]. انتهى.

الثاني: أن الكتاب مقطوع به، وكذا[4] السنة المتواترة، والآحاد مظنون[5]، والمقطوع أولى من المظنون.

= وقد سُئل شيخنا عن هذا الحديث فقال: إنه جاء من طرق لا تخلو من مقال، وقد جمع طرقه البيهقي في كتاب المدخل». وانظر: الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج ص١٠٣ - ١٠٤.

(١) المعنى: أن ظاهر هذا الحديث يقتضي عدم تخصيص القرآن بالسنة المتواترة، مع أن جواز ذلك متفق عليه، فهذا النقض يضعف الأخذ بظاهر الحديث، ويجعل مَحْمَلَه - على فرض ثبوته - على الحديث الذي يشك فيه. انظر: سلم الوصول ٢/٤٦١ - ٤٦٢.

(٢) في (ت)، و(غ): «ما يبين».

(٣) سورة الحشر: الآية ٧.

(٤) في (ت): «وكذلك».

(٥) في (ص)، و(ك)، و(غ): «مظنونة».

أجاب: بأن العام الذي فيه الكلام وهو الكتاب والسنة المتواترة مقطوع في متنه؛ (إذ لا شك)[1] في كونه من القرآن إنْ كان من الكتاب، (ولا أن رسول [ك/٢٥٧] الله)[2] ﷺ قاله إنْ كان من السنة المتواترَة. وأما الخاص فبالعكس متنه مظنون؛ لأنه من رواية الآحاد، فلا يُقْطع[3] بأن رسول الله ﷺ قاله، ودلالته مقطوع بها؛ لأنه لا يحتمل إلا ما يَعْرِض له، فكلٌّ منهما مقطوع به من وجه، مظنونٌ من آخر؛ فتساويا.

فإن قلت: إذا تعادلا فلا ينبغي أن يُرَجَّح أحدهما على الآخر؛ إذ هو حينئذ ترجيحٌ من غير مرجِّح.

قلت: يُرَجَّح الخاص بأن فيه إعمالاً للدليلين.

وقد ضَعَّف الأصفهاني شارحُ «المحصول» هذا الدليل: بأن خبر الواحد يحتمل المجاز والنقل وغيرهما مما يمنع القطع، غايةُ ما في الباب أنه لا يحتمل التخصيص، وذلك لا ينفع. نعم يمكن أن يُدَّعى قوةُ دَلالةِ الخاصِّ على مدلوله، فإنها أقوى من دلالة العام عليه.

الثالث: أنه لو جاز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد - لجاز نسخهما به، واللازم منتف بالاتفاق على أنه لا يجوز نسخ المتواتر بخبر الواحد.

---

(١) في (ت)، و(غ)، و(ك): «إذ لا نشك».

(٢) في (ت)، و(غ): «ولا أن الرسول».

(٣) في (ت): «فلا نقطع».

وبيان الملازمة أن كل واحد منهما تخصيص، لكن أحدهما وهو النسخ [ص١/٤٥٩] تخصيص في الأزمان، والآخر تخصيص في الأعيان.

وأجاب: بأن التخصيص أهون من النسخ؛ لأن النسخ يرفع [غ١/١٧٣] الحكم بالكلية، بخلاف التخصيص، ولا يلزم من تأثير الشيء في الأضعف أن يكون مُؤَثِّراً في الأقوى.

قلتُ: وهذا الدليل وجوابه يمشيان على طريقة[١] المصنف، فإنه قال: «لا يُنسخ المتواتر بالآحاد»، وهي طريقة فيها كلام؛ لأن جماعةً نقلوا الاتفاق على الجواز، وجعلوا محل الخلاف في الوقوع. وجماعة جَزَموا بالجواز من غير حكاية خلاف، كالإمام وغيره، كما ستعرف ذلك إن شاء الله في النسخ. فالعجب ليس من المصنف؛ لأنه مشى على طريقته[٢]، وهي صحيحة كما[٣] سنبين ذلك في كتاب النسخ، بل من الإمام حيث لم ينبه على ذلك[٤]، إذ ذَكَر الدليل

---

(١) في (ص): «طريق».

(٢) أي: لم يتناقض كلامه هنا مع كلامه في كتاب النسخ، فحكى هنا المنع من نسخ المتواتر بالآحاد، وكذا حكاه في كتاب النسخ.

(٣) سقطت من (ص).

(٤) أي: حيث لم ينبه على أن هذا الجواب إنما يصح على طريقة مَنْ يقول بمنع نسخ المتواتر بالآحاد، وحيث إن الإمام نفسه - رحمه الله تعالى - يرى جواز نسخ المتواتر بالآحاد عقلاً، وأنه غير واقعٍ شرعاً، فكان المناسب في الجواب أن ينقض دعوى الخصم بالتزام هذا اللازم، وأنه يجوز عقلاً نسخ المتواتر بالآحاد، إلا أنه غير واقعٍ شرعاً. فاكتفاءُ الإمام بالجواب الذي ذكره المصنف هنا من غير تنبيه على أن هذا على طريقة من يمنع نسخ المتواتر بالآحاد - يجعل كلامَه هذا متناقضاً، مع ما ذهب إليه في النسخ. انظر كلامه في النسخ في: المحصول ١/ق٣/٤٩٨.

والجواب[1][2].

قال: (**وبالقياس، ومَنَع أبو عليٍ، وشَرَط ابن أبان التخصيص، والكرخي بمنفصل، وابن سريج الجلاء في القياس، واعتبر حجةُ الإسلام أرجحَ الظنين، وتوقف القاضي وإمام الحرمين**) [ت١٧٨/١].

البحث الثاني: في جواز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بالقياس.

أي: بقياسِ نصٍّ خاصٍّ، كذا صرح به الغزالي[3].

وقوله: «**و**[4] **بالقياس**» معطوف على قوله: «**بخبر الواحد**»، أي: يجوز تخصيص الكتاب والسنة[5] المتواترة بخبر الواحد وبالقياس. والخلاف في هذه المسألة على مذاهب:

---

(١) انظر: المحصول ١/ق١٤٣/٣، ١٤٦ - ١٤٧.

(٢) انظر تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الآحاد في: المحصول ١/ق١٣١/٣، الحاصل ٥٦١/١، التحصيل ٣٩٠/١، نهاية الوصول ١٦٢٢/٤، الوصول إلى الأصول ٢٦٠/١، القواطع ١٨٥/١، البرهان ٤٢٦/١، الإحكام ٣٢٢/٢، المستصفى ٣٢٢/٣ (١١٤/٢)، نهاية السول ٤٥٩/٢، السراج الوهاج ٥٦٨/١، مناهج العقول ١٢٠/٢، البحر المحيط ٤٨٢/٤، المحلي على الجمع ٢٧/٢، شرح التنقيح ص٢٠٨، العضد على ابن الحاجب ١٤٩/٢، فواتح الرحموت ٣٤٩/١، كشف الأسرار ٢٩٤/١، شرح الكوكب ٣٥٩/٣، المسودة ص١١٩، العدة ٥٥٠/٢.

(٣) انظر: المستصفى ٣٤٠/٣ (١٢٢/٢).

(٤) سقطت الواو من (ت)، و(ص).

(٥) سقطت من (غ)، و(ك).

أحدها: الجواز مطلقاً. وبه قال الأئمة الأربعة[1]، والشيخ أبو الحسن، وأبو هاشم بعد أن كان يوافق أباه[2]، وهو المختار في الكتاب[3].

والثاني: المنع مطلقاً. قاله أبو علي الجبائي[4]، ونقله القاضي عن طائفة من المتكلمين، منهم ابن مجاهد[5] من أصحابنا[6].

والثالث: إن تطرق إليهما التخصيص بغير القياس - جاز تخصيصهما

---

(١) القياس مخصِّص عند الحنفية بعد التخصيص بغيره؛ لأن العام المخصوص ظني عند الحنفية، بخلاف ما قبل التخصيص، فإنه قطعي لا يصلح القياس مغيِّراً له عندهم. انظر: فواتح الرحموت ١/٣٥٧، سلم الوصول ٢/٤٦٣، تيسير التحرير ١/٣٢١. ولأحمد رضي الله عنه روايتان في التخصيص بالقياس إحداهما بالجواز، والأخرى بالمنع. ولأصحابه كذلك وجهان. انظر: العدة ٢/٥٥٩، المسودة ص١١٩، نزهة الخاطر ٢/١٦٩.

(٢) سقطت من (ص).

(٣) وإليه ذهب أبو الحسين البصري. انظر: المعتمد ٢/٢٧٥، المستصفى ٣/٣٤٠ (٢/١٢٢)، الإحكام ٢/٣٣٧، التلخيص ٢/١١٨، المحصول ١/ق٣/١٤٨، البحر المحيط ٤/٤٨٩، شرح التنقيح ص٢٠٣.

(٤) انظر: المراجع السابقة.

(٥) هو أحمد بن موسى بن العباس بن مجاهد، أبو بكر البغداديّ، المحدِّث النحويّ، شيخ المقرئين، ومصنف كتاب «القراءات السبعة». ولد سنة ٢٤٥هـ. وكان ثقة حجة انتهى إليه علم القراءات وتصدر مدة. توفي سنة ٣٢٤هـ. انظر: سير ١٥/٢٧٢، معرفة القراء ١/٢١٦.

(٦) انظر: التلخيص ٢/١١٧ - ١١٨، اللمع ص٣٧. واختاره الإمام في «المعالم» ص١٧١، ١٧٢. قال صاحب البحر ٤/٤٨٩: «وهذا الكتاب موضوع لاختياراته، بخلاف «المحصول» فإنه موضوع لنقل المذاهب وتحرير الأدلة».

به، وإلا فلا. قاله ابن أبان[1]، ونقله ابن بَرْهان في «الوجيز» عن أصحاب أبي حنيفة[2].

والرابع: إن تطرق إليهما التخصيص بمنفصل - جاز، وإلا فلا. قاله الكرخي[3].

والخامس: يجوز تخصيصهما بالقياس الجلي دون الخفي. وهو رأي ابن سريج، وجماعة من أصحابنا[4].

واختلف هؤلاء في تفسير الجلي، والخفي:

فقيل: الجلي: قياس العلة[5]. والخفي: قياس الشبه[6].

---

(١) انظر: الإحكام ٢/٣٣٧، المحصول ١/ق٣/١٤٨.

(٢) انظر: الوصول إلى الأصول ١/٢٦٦.

(٣) انظر: المحلي على المجمع ٢/٣٠، مع المراجع في هامش (٦)، ص٣٩٤. ومذهب ابن أبان، والكرخي في الحقيقة هو مذهب الحنفية؛ إذ مذهبهم كما سبق بيانه أنه لابد من تخصيص العام بقاطع أولاً؛ ليجوز بعد ذلك تخصيصه بالقياس. وشَرْط المخصِّص أيضاً عند الحنفية أن يكون مستقلاً، أي: منفصلاً، أما قَصْر العام بالمتصل الذي هو غير مستقل فهو ليس بتخصيص عندهم، فلا يجوز التخصيص بعده بالقياس. وقد سبق بيان مثل هذا في التخصيص بخبر الواحد. انظر: سلم الوصول ٢/٤٦٤، تخصيص العام وأثره في الأحكام الفقهية ص٣١٧.

(٤) انظر: المحصول ١/ق٣/١٤٩، الإحكام ٢/٣٣٧، شرح التنقيح ص٢٠٣، وإليه صار الطوفي من الحنابلة. انظر: شرح الكوكب ٣/٣٧٨، البلبل ص١٠٩ - ١١٠.

(٥) قياس العلة: هو ما صُرِّح فيه بالعلة. انظر: الإحكام ٤/٤.

(٦) تعريف الشبه لغة: المثل، قال ابن منظور: الشَبَهُ والشِبْهُ والشَبِيهُ: المثل، والجمع أشباه. وأشبه الشيءُ الشيءَ ماثله، وفي المثل: من أشبه أباه فما ظلم. وقال صاحب القاموس: وأمور مشْتَبِهَة ومشبَّهة: مشكلة، والشُبْهَةُ: بالضم الالتباس والمثل، وفي القرآن المحكم والمتشابه. ينظر: لسان العرب: مادة (شبه)، والقاموس المحيط: ١٦١٠. =

وقيل: الجلي: ما تتبادر علته إلى الفهم عند سماع الحكم. نحو: تعظيم الأبوين عند سماع قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَّهُمَا أُفٍّ﴾[1]، ونحو: اندهاش العقل [ص١/٤٦٠] عن[2] تمام الفكر عند سماع قوله عليه السلام: «لا يقضي القاضي وهو غضبان»[3]. والخفي: ما ليس كذلك.

وقيل: الجلي: ما يُنْقَض قضاء القاضي بخلافه. والخفي: ما ليس

= وفي الاصطلاح: عرفه القاضي أبو بكر الباقلاني، فيما نقله عنه الإمام الرازي في المحصول، والآمدي في الإحكام، والبيضاوي في المنهاج وغيرهم بـ "أنّ الوصف:

إما أن يكون مناسباً للحكم بذاته،

وإما أن لا يناسبه بذاته، لكنه يكون مستلزماً لما يناسبه بذاته،

وإما أن لا يناسبه بذاته ولا يستلزم ما يناسبه بذاته.

فالأول: هو الوصف المناسب، والثاني: هو الشبه، والثالث: هو الطرد".

ينظر: المحصول: ج٢/ق٢/٢٧٧-٢٧٨، والإحكام للآمدي: ٣/٤٢٣، شرح الإسنوي مع البدخشي على المنهاج: ٣/٦١-٦٢.

(١) سورة الإسراء: الآية ٢٣.

(٢) في نهاية الوصول ٤/١٦٨٥: «عند». وهو خطأ. والشارح ناقل منه، وانظر العبارة سليمة في المحصول ١/ق٣/١٥٠.

(٣) أخرجه ابن ماجه ٢/٧٧٦، في كتاب الأحكام، باب لا يحكم الحاكم وهو غضبان، رقم ٢٣١٦، بلفظ: «لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان». وأخرجه البخاري ٦/٢٦١٦، في كتاب الأحكام، باب هل يقضي القاضي أو يُفتي وهو غضبان، رقم ٦٧٣٩، بلفظ: «لا يقضينَّ حَكَمٌ بين اثنين وهو غضبان». وبنحوه أخرجه مسلم ٣/١٣٤٢ - ١٣٤٣، في كتاب الأقضية، باب كراهة قضاء القاضي يقضي وهو غضبان، رقم ١٧١٧. وكذا أبو داود ٤/١٦، في كتاب الأقضية، باب القاضي يقضي وهو غضبان، رقم ٣٥٨٩. وكذا أيضاً الترمذي ٣/٦٢٠، في كتاب الأحكام، باب ما جاء لا يقضي القاضي وهو غضبان، رقم ١٣٣٤. والنسائي ٨/٢٤٧، في كتاب آداب القضاة، باب النهي عن أن يقضي في قضاء بقضاءَيْن، رقم ٥٤٢١.

كذلك[1].

والسادس: إنْ تفاوت العام والقياس في إفادة غلبةِ الظن رَجَّحنا الأقوى، وإنْ تساويا فالتوقف[2]. وهو مذهب حجة الإسلام الغزالي[3]. واعترف الإمام في أثناء المسألة بأنه حق[4]، واستحسنه القرافي[5]، وقال الأصفهاني: إنَّه حق واضح. وكذلك قال الهندي في أثناء المسألة[6].

والسابع: الوقف. ذهب إليه القاضي، وإمام الحرمين[7]. واقتصر المصنف [ك/٢٥٨] على حكاية هذه المذاهب السبعة.

والثامن: قاله الآمدي، إنْ كانت العلة منصوصةً أو مُجْمعاً عليها - جاز التخصيص به، وإلا فلا[8].

والتاسع: إنْ كان الأصل المقيس عليه مُخْرَجاً من عام - جاز

---

(١) انظر: المحصول ١/ق٣/١٤٩ - ١٥٠، المستصفى ٣/٣٤٧، شرح التنقيح ص٢٠٣، نهاية السول ٢/٤٦٤، البحر المحيط ٤/٤٩٢.

(٢) في (ص): «فالتوقيف».

(٣) انظر: المستصفى ٣/٣٤٨ (٢/١٣٢).

(٤) عبارته في المحصول ١/ق٣/١٥٧: «وعند هذا يظهر أن الحق ما قاله الغزالي رحمه الله».

(٥) انظر: شرح التنقيح ص٢٠٦، نفائس الأصول ٥/٢١٠٧.

(٦) انظر: نهاية الوصول ٤/١٦٩٥، ١٦٩٧، وقال القرطبي: «لقد أحسن في هذا الاختيار أبو حامد، فكم له عليه من شاكرٍ وحامد». انظر: البحر المحيط ٤/٤٩٤.

(٧) انظر: التلخيص ٢/١١٩، البرهان ١/٤٢٨.

(٨) انظر: الإحكام ٢/٣٣٧.

التخصيص[1]، وإلا فلا[2] وهذا الخلاف كلُّه في القياس المستنبط من الكتاب، (أو من السنة) [3] المتواترة، بالنسبة إلى عموم الكتاب، أو عمومها، أو عموم خبر الواحد. وأما القياس المستنبط من خبر الواحد بالنسبة إلى خبر الواحد - فعلى الخلاف أيضاً. وأما بالنسبة إلى عموم الكتاب - فيرتب على جواز تخصيصه بخبر الواحد:

فمن لا يُجَوِّز ذلك، لا يُجَوِّز تخصيصه بالقياس المستنبط منه بطريق الأَوْلى.

وأما مَنْ يُجَوِّزه[4] - قال الهندي: «فيحتمل أن لا يُجيز ذلك؛ لزيادة الضعف. ويحتمل أن يُجَوِّز ذلك، كما في القياس المستنبط من الكتاب، إذ قد يكون قياسه[5] أكثر قوة من ذلك العموم بأن يكون قد تطرق إليه[6] تخصيصات كثيرة. ويحتمل أن يُتوقف فيه[7]؛ لتعادلهما، إذ قد يظهر له ذلك»[8].

---

(١) يعني: إن كان الأصل المقيس عليه مخصَّصاً من نص عام، ثم يقاس على ذلك الأصل، فيخصَّص بالقياس على المخصَّص بالنص.

(٢) انظر: الإحكام ٢/٣٣٧، البحر المحيط ٤/٤٩٥.

(٣) في (ك): «والسنة».

(٤) في (ص): «يجوز».

(٥) أي: قياس خبر الواحد.

(٦) أي: إلى العموم.

(٧) أي: في التخصيص بقياس خبر الواحد.

(٨) انظر: نهاية الوصول ٤/١٦٨٨، المستصفى ٣/٣٥٠، المحصول ١/ق٣/١٥١ - ١٥٢. وينبغي أن يتنبه إلى أن هذا الكلام الذي ساقه الشارح أخيراً لا يتعارض مع =

قال: (لنا: ما تقدم. قيل: القياس فرع فلا يُقَدَّم. قلنا: على أصله. قيل: مُقَدِّماته أكثر. قلنا: قد يكون بالعكس، ومع هذا فإعمال الكل أحرى).

استدل على ما اختاره: بأن فيه إعمالاً للدليلين، وإعمال الدليلين ولو من وجهٍ أولى. وهذا هو الذي تقدم، وقد مضى تقريره. قال الغزالي: «وهو فاسد؛ لأن القدر الذي وقع فيه التقابل ليس فيه جمع بين الدليلين، بل هو رفع للعموم، وتجريد للعمل بالقياس»[1].

وهذا حسن، وهو مأخوذ من القاضي، فإنه أجاب به عن هذه الشبهة في «مختصر التقريب» [ص١/٤٦١]. قال: «والمقصود مِنْ ذلك أن القدرَ

= كلامه في أول المسألة، وهو أن محل الخلاف في التخصيص بالقياس على نصٍّ خاص؛ لأن النص الخاص شامل لأن يكون من الكتاب، أو السنة المتواترة، أو خبر الآحاد. لكن يستثنى من صور الخلاف صورة القياس القطعي، فلا ينبغي أن يجرى فيه الخلاف السابق؛ لأن القياس متى كان كذلك فهو أشبه شيء بمفهوم الموافقة المساوي إن لم يكن عينه. قال الزركشي رحمه الله تعالى: «أطلق أكثر الأصوليين ترجمة المسألة، لكن محل الخلاف ليس القياس المعارِض للنص العام مطلقاً، فإن بعض أنواع القياس يجب تقديمه على عموم النص، وهو ما إذا كان حكم الأصل الذي يستند إليه حكم الفرع مقطوعاً به، وعلته منصوصة أو مجمعاً عليها مع تصادقهما في الشرع من غير صارف قطعاً. فهذا النوع من القياس لا يتصور الخلاف فيه في أنه يُخَصَّص به عموم النص، فيجب استثناء هذه الصورة من ترجمة المسألة، وقد أشار إلى ذلك الأبياري شارح «البرهان» وغيره». البحر المحيط ٤/٤٩٦. وانظر: نهاية السول مع سلم الوصول ٢/٤٦٣، غاية الوصول شرح لب الأصول ص٧٩، حاشية البناني على المحلي ٢/٢٩، شرح الكوكب ٣/٣٧٨.

(١) انظر: المستصفى ٣/٣٤٦.

الذي تحقق اجتماع القياس واللفظ فيه - تركتم[1] فيه قضية اللفظ، والقدر الذي بقي من اللفظ لم يمانعه القياس، فينزل[2] اللفظ في باقي المسميات منزلة اللفظ[3] الأخرى، فبطل ادعاء استعمال الدليلين في محل الاجتماع في الدليلين»[4].

واحتج الجبائي على المنع مطلقاً بوجهين:

أحدهما: أنَّ القياس فرع النص، فلو خَصَّصنا العموم به لقدمنا الفرع على الأصل، وهو ممنوع.

وأجاب: بأن الممتنع تقديم الفرع على أصله، لا على أصل آخر، وإذا خصصنا [غ/١٧٤/١] العمومَ به لم نقدمه على أصله، وإنما قدمناه على أصل آخر، وهو بالنسبة إلى الأصل الآخر ليس فرعاً، بل هو دليلٌ مثله.

والثاني: أن مقدمات القياس أكثر من مقدمات النص؛ لأنه فَرْعه، وكل مقدمة توقَّف النص عليها في إفادة الحكم توقف القياس عليها من غير عكس لاختصاص القياس، بتوقفه على مُقَدمات أخر.

وبيان ذلك: أن جهة الضعف في العامِّ المقطوع المتن منحصرة في أمرين:

أحدهما: احتمال التخصيص.

---

(١) في (ص): «توهم». وهو خطأ.

(٢) في (ك): «فَنُزِّل».

(٣) في (غ)، و(ص): «اللفظة».

(٤) انظر: التلخيص ٢/١٢١.

وثانيهما: احتمال التجوز.

وفي غيره: الاحتمالان المذكوران مع احتمال كذب الناقل.

وأما في القياس: فهذه الثلاثة أو الاثنان؛ لأن الأصل في القياس لابد وأن يكون نصاً.

ورابع: وهو احتمال أن لا يكون الحكم معللاً بعلة أصلاً.

وخامس: وهو احتمال أن تكون العلة غير ما ظَنَّه القائس علة؛ لأنه ربما لم يستكمل أوصافَ الاجتهاد، وربما قَصَّر في الاجتهاد عامداً أو مخطأ.

وسادس: وقد ذكره القاضي في «مختصر التقريب»: أنه وإن كان ما ظنه علةً فيحتمل أن يكون قد زَلَّ في طريقه فرب مخطئ في الطرق التي تثبت[1] بها العلل[2].

وسابع: وهو أنه وإن لم يَزِلَّ في الطريق فيحتمل أن لا تكون موجودة في الفرع مع أنه ظن وجودها فيه.

وثامن: وهو إنها و[3] إن وجدت في الفرع، لكن ربما لم يوجد فيه شرط الحكم أو فَقْد مانع وإذا كان كذلك، كان القياس أضعف من العام، لا سيما من المقطوع متنه فلم يجُز تقديمه عليه؛ لامتناع العمل بالمرجوح مع معارضة الراجح. قال القاضي في «مختصر التقريب»: فإن قالوا: إنما كلامنا في قياس يصح. قلنا: لا[4] يتصور في المجتهدات قياس يُقطع بصحته. ثم إنْ

---

(١) في (ص): «ثبتت».

(٢) انظر: التلخيص ٢/١٢٠.

(٣) سقطت الواو من (ت).

(٤) في (ص)، و(غ)، و(ك): «فلا».

صَوّرتم قياساً قاطعاً فصوِّروا صيغة [ص١/٤٦٢؟] نقطع بعمومها[١]، هذا تقرير الوجه الثاني من الوجهين اللذَيْن اعتصم بهما الجبائي.

وأجاب في الكتاب عن هذا[٢] الثاني بوجهين:

أحدهما: لا نسلم أن [ك/٢٥٩؟] مقدمات القياس أكثر مطلقاً، بل قد يكون بالعكس أي: يكون مقدمات العام أكثر من مقدمات القياس، فإن فيه احتمال [ت١/١٧٩] التجوز، والنسخ، وخطأ الراوي، وغير ذلك. والقياس لا يحتمل شيئاً مِنْ ذلك.

وثانيهما: أنا سلمنا أن مقدمات القياس أكثر مطلقاً، لكن في العمل بهما عمل بالدليلين وهو أحرى، أي: أحوط وأولى، كما سبق.

وقد عرفت ما فيه من النظر، والحق أن الوجهين ضعيفان: أما هذا فلما عرفتَ، وأما الذي قبله فلأن القياس لابد وأن يستند إلى أصل، وذلك الأصل إن لم يكن مقطوع المتن - تطرقت إليه هذه الاحتمالات، وينضم إليها ما يختص به القياس من المحتملات؛ فيكون الاحتمال فيه أكثر. وإن كان مقطوع المتن فدلالته ظنية، وهي تقبل القوة والضعف، كالقياس. وعند ذلك نقول: الحقُّ في الجواب أن يقال: كميات المقدِّمات قد تُعارِض كيفياتِها فمقدمات[٣] القياس وإنْ كانت كثيرة، لكنها قد تكون أقوى من مقدمات العام القليلة بحيث تصير مع كثرتها بسبب كيفياتها معادلة

---

(١) انظر: التلخيص ٢/١٢١.

(٢) سقطت من (ت).

(٣) في (ص): «بمقدمات». وهو خطأ.

للمقدمات القليلة التي للعام، أو أرجح. ومِنْ أمثلة ذلك أنه لا يخفى على ذي لب أن إلحاق النبيذ بالخمر بالقياس بعلة الإسكار أغلب على الظن من بقائه تحت قوله تعالى: ﴿قُل لاَ أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ (١)، وكذلك دلالةُ قياس الأرز على البر في الربا - أقوى بالنسبة إلى الدلالة المأخوذة من قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ (٢) على جواز بيعه متفاضلاً.

وإذا فُهِم هذا لاح وجه الحق مع الغزالي، ووضح أن مذهبه هو المرتضى الذي نختاره.

فإنْ قلت: ما ذَكَره الغزالي من الأخذ بأرجح الظنين يلزمه في خبر الواحد مع العموم، فإنَّ المرجحات المتجهة هنا متجهةٌ ثَمَّ مِنْ جهة غلبة المجاز على أحدهما وقِلَّته في الآخر، وكثرة الإفراد وقلتها ونحو ذلك.

قلت: أجاب الأصفهاني «شارح المحصول»: بأن ذلك لا يلزمه، فإنه يرى أن خبر الواحد في دلالته على مَوْرده الخاص كالنص أو هو نص فيه، ودلالة العموم على مورده الخاص ضعيفة؛ لاحتمال الإجمال في صيغة العموم [ص١/٤٦٣] بسبب الاشتراك على رأي قوم، ولا كذلك القياس مع العمومات(٣).

فإن قلت: الخلاف في أصل هذه المسألة من جنس الخلاف في القطعيات، أو المجتهدات؟

---

(١) سورة الأنعام: الآية ١٤٥.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

(٣) انظر: الكاشف عن المحصول ٤/٥٣٥ - ٥٣٦.

قلت: قال الغزالي: «يدل سياق كلام القاضي على أن القول في تقديم خبر الواحد على عموم الكتاب، وفي تقديم القياس على العموم - مما يجب القطع فيه بخطأ المخالف؛ لأنه من مسائل الأصول. قال: وعندي إلحاق هذا بالمُجْتَهَدات أولى؛ فإن الأدلة فيه من الجوانب متفاوتة، غير بالغة مبلغ القطع[1]»[2].

قال: (الرابعة: يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم؛ لأنه دليل، كتخصيص: «خَلَق الله[3] الماءَ طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غيَّر طعمه، أو ريحه، أو لونه»[4] بمفهوم: «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً»).

---

(١) انظر: المستصفى ٣/٣٥١.

(٢) انظر التخصيص بالقياس في: المحصول ١/ق٣/١٤٨، الحاصل ١/٥٦٤، التحصيل ١/٣٩٤، نهاية الوصول ٤/١٦٨٣، نهاية السول ٢/٤٦٣، السراج الوهاج ١/٥٧٢، الإحكام ٢/٣٣٧، المحلي على الجمع ٢/٢٩، البحر المحيط ٤/٤٨٩، الوصول إلى الأصول ٢/٢٦٦، القواطع ١/١٩٠، شرح التنقيح ص٢٠٣، العضد على ابن الحاجب ٢/١٥٣، فواتح الرحموت ١/٣٥٧، تيسير التحرير ١/٣٢١، أصول السرخسي ١/١٣٣، شرح الكوكب ٣/٣٧٧، المسودة ص١١٩، نزهة الخاطر ٢/١٦٩.

(٣) سقطت من (ص).

(٤) قال الشيخ الغماري رحمه الله: «لا أصل له بهذا اللفظ، لكن في معناه أحاديث». الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج ص١٠٦. وكذا قال ابن حجر في التلخيص ١/١٤: «لم أجده هكذا». ففي معنى صَدْره حديثُ بئر بضاعة وهو قوله ﷺ: «إن الماء طهور لا يُنَجِّسُه شيء» وسيأتي تخريجه قريباً. وفي معنى الاستثناء ما رواه الدارقطني عن راشد بن سعد مرسلاً: «لا ينجِّس الماء إلا ما غيَّر طعمه أو ريحه». وفي لفظ له: «لا ينجس الماء شيء إلا ما غيَّر ريحه أو طعمه». وقد سبق تخريجه.

قال الآمدي: لا نعرف خلافاً بين القائلين بالعموم والمفهوم: أنه يجوز تخصيص العموم بالمفهوم، وسواء كان من قبيل مفهوم الموافقة، أم المخالفة[1] و[2] أما الإمام فتوقف [غ١/١٧٥] في ذلك ولم يختر شيئاً[3]. وقال سراج الدين: في جوازه نظر[4]. وجزم في «المنتخب» بأنه لا يجوز[5]. ونقله أبو الخطاب الحنبلي عن بعضهم[6]، كما ذكر الأصفهاني[7].

وقال ابن دقيق العيد في الكلام على الحديث الثاني في شرح «الإلمام»: إنه رأى في كلام بعض المتأخرين ما يقتضي أنه لا تخصيص بالمفهوم.

وقد حصلنا من هذه النقول على أن الخلاف في تخصيص العموم بالمفهوم موجود.

وقال صفي الدين: «لا يُسْتراب في جواز التخصيص بمفهوم الموافقة»[8]. وهذا حسن، وينبغي أن يجعل محل الخلاف في مفهوم

---

(١) انظر: الإحكام ٢/٣٢٨.

(٢) سقطت من (ص).

(٣) إلا أنه ذكر دليلاً يقتضي المنع على لسان غيره، فقال ما معناه: ولقائل أن يقول: المفهوم أضعف دلالة من المنطوق، فيكون التخصيص به تقديماً للأضعف على الأقوى. انظر: نهاية السول ٢/٤٦٨، المحصول ١/ق٣/١٥٩ - ١٦٠، البحر المحيط ٤/٥٠٥.

(٤) انظر: التحصيل ١/٣٩٦.

(٥) انظر: نهاية السول ٢/٤٦٨، البحر المحيط ٤/٥٠٥.

(٦) انظر: التمهيد ٢/١١٨، المسودة ص١٢٧.

(٧) انظر: الكاشف عن المحصول ٤/٥٣٩.

(٨) انظر: نهاية الوصول ٤/١٦٧٨.

المخالفة[١]، ويؤيده أن الإمام صَرَّح في آخر الناسخ والمنسوخ قبل القسم [ك/٢٦٠] الثالث فيما يظن أنه ناسخ: بأن الفحوى يكون ناسخاً بالاتفاق[٢]. وكذلك الآمدي وادعى الاتفاق أيضاً[٣].

واحتج المصنف على الجواز مطلقاً: بأنه دليل شرعي، إذِ القول بجواز التخصيص به مفَرَّعٌ على القول بأنه حجة، وإذا كان كذلك فيخصص به جمعا بين الدليلين.

ومَثَّل له المصنف بقوله عليه السلام: «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غَيَّر طعمه أو ريحه»، مع قوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قُلَّتَيْن لم يحمل الخبث»، فإن الأول دلَّ بمنطوقه على أن الماء لا يَنْجُس عند عدم التغير[٤] وإن لم يكن قلتين. والثاني دَلَّ بمفهومه الذي هو مفهوم شَرْطٍ وهو

---

(١) خالف في التخصيص بمفهوم المخالفة الحنفية، وبعض الشافعية منهم الغزالي، وابن حزم وجمهور الظاهرية؛ إذ ليس هو حجة عندهم. وخالف في التخصيص به أيضاً أكثر المالكية على ما نقله الباجي، وبعض الحنابلة.
انظر: تيسير التحرير ١/٣١٦، فواتح الرحموت ١/٣٥٣، شرح الكوكب ٣/٣٦٩، نشر البنود ١/٢٥٧، شرح التنقيح ص٢١٥، البحر المحيط ٤/٥٠٦ - ٥٠٧، المسودة ص١٢٧، المستصفى ٣/٣٢٤، ٤١٤، الإحكام لابن حزم ٢/٣٣٥، اللمع ص٣٤، شرح اللمع ١/٣٥٧، ٤٢٨.

(٢) انظر: المحصول ١/ق٣/٥٤٠، وإذا كان الاتفاق حصل على كونه ناسخاً - فلأن يحصل على كونه مخصِّصاً من باب أولى.

(٣) أي: في كون الفحوى - وهي مفهوم الموافقة - يكون ناسخاً. انظر: الإحكام ٣/١٦٥. لكن قال الزركشي في البحر ٤/٥٠٦: «والحق أن الخلاف ثابت فيهما» أي: في مفهوم الموافقة والمخالفة.

(٤) في (ص): «التغيير».

حجة على أن القليلَ ينجس [ص١/٤٦٤] وإن لم يتغير، فيكون هذا المفهوم تخصيصاً لمنطوق الأول. وقد سبق الكلام على الحديثين.

ولم يُمَثِّل لمفهوم الموافقة لظهوره، ومثاله: أن يقول: مَنْ أساء إليك فعاقِبْه. ثم يقول: إنْ أساء إليك زيد فلا تقل له أفٍّ[1].

قال: (الخامسة: العادة (التي قَرَّرها رسول الله)[2] ﷺ تخصيص[3]، وتقريره عليه الصلاة والسلام على مخالفة العام تخصيص له، فإن ثبت: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة» رفع[4] عن الباقين).

هذه المسألة مشتملة على بحثين:

الأول: أن العادة هل تخصِّص العموم؟ واعلم أنَّ كلامَ مَنْ أطلق القولَ في أن العادة هل تخصص - يحتمل شيئين[5]:

---

(١) انظر التخصيص بالمفهوم في: المحصول ١/ق٣/١٥٩، الحاصل ١/٥٦٧، التحصيل ١/٣٩٦، نهاية الوصول ٤/١٦٧٨، نهاية السول ٢/٤٦٧، السراج الوهاج ١/٥٧٦، الإحكام ٢/٣٢٨، المحلي على الجمع ٢/٣٠، البحر المحيط ٤/٥٠٤، شرح التنقيح ص٢١٥، العضد على ابن الحاجب ٢/١٥٠، تيسير التحرير ١/٣١٦، فواتح الرحموت ١/٣٥٣، شرح الكوكب ٣/٣٦٦، العدة ٢/٥٧٨، المسودة ص١٢٧.

(٢) في (ت): «التي قررها الرسول».

(٣) في (غ): «تخصِّص».

(٤) في (ك): «يرفع».

(٥) في (ص): «نصين». وهو خطأ.

أحدهما: أن يكون الرسول ﷺ أوجب، أو حَرَّم أشياء بلفظ عام يشملها[1]، ثم رأينا العادةَ جاريةً بترك بعضها، أو بفعل بعضها[2]. فهل تؤثر تلك العادة في تخصيص ذلك العام، حتى يقال: المراد من ذلك العامِّ ما عدا ذلك البعض الذي جرت به العادة، أو هو باق على عمومه؟ وهذا القسم هو الذي تكلم فيه الإمام وأتباعه كالمصنف.

قال الإمام: «والحق أن نقول: العادات إما أن يُعْلم مِنْ حالها أنها كانت حاصلةً في زمانه عليه السلام مع عدم منعه عليه السلام إياهم منها، أو يُعلم أنها ما كانت حاصلة (في زمانه)[3] أوْ لا يُعلم واحدٌ مِنَ الأمرين.

فإن كان الأول - صَحَّ التخصيص، وهو في الحقيقة تقريره عليه الصلاة والسلام[4].

---

(١) في (ت)، و(غ): «شملها».

(٢) هذا يدل على أن محل الخلاف في التخصيص بالعادة إنما هي العادة الفعلية أو العرف الفعلي، لا العادة القولية أو العرف القولي؛ لأن العرف القولي المقارن لورود العام والذي تُهجر معه الحقيقة اللغوية مخصِّص بالاتفاق؛ إذ الشارع إنما يخاطب الناس بما يفهمون من لغتهم. وممن حكى ذلك الغزالي، وأبو الحسين البصري، والآمدي، وابن الحاجب، وابن الهمام، وابن عبد الشكور، والقرافي. انظر: المستصفى ٣/٣٢٩ (٢/١١١)، المعتمد ١/٢٧٨، الإحكام ٢/٣٣٤، العضد على ابن الحاجب ٢/١٥٢، المنتهى ص١٣٣، تيسير التحرير ١/٣١٧، فواتح الرحموت ١/٣٤٥، شرح التنقيح ص٢١٢، نهاية السول ٢/٤٦٩، تخصيص العام ص٣٩٠.

(٣) لم ترد في (ت)، و(ص)، و(ك).

(٤) هذه الصورة متفق عليها؛ إذ التخصيص بتقريره - صلى الله عليه وآله وسلم - متفق عليه. انظر: سلم الوصول ٢/٤٧١، تخصيص العموم ص٣٩٣.

وإنْ كان الثاني - لم يجز التخصيص بها؛ لأن أفعال الناس لا تكون حجة على الشرع، اللهم إلا أن يُجْمعوا عليه فيصح حينئذ، والمخصِّص هو الإجماع لا العادة[1].

وإنْ كان الثالث - احْتَمَل، واحْتَمَل[2]»[3]. وتابعه المصنف على ذلك.

فرع:

إذا باع شجرة وأطلق - دخل في بيعها أغصانُها إلا اليابس؛ لأن العادة فيه القطع. وقال صاحب «التهذيب»[4] (يحتمل أن

---

(١) وهذه الصورة متفق عليها؛ إذ التخصيص بالإجماع متفق عليه. انظر: سلم الوصول ٤٧١/٢، تخصيص العموم ص٣٩٣.

(٢) عبارة الإمام في المحصول ١/ق١٩٩/٣: «وإن كان الثالث: كان محتملاً للقسمين الأولين، ومع احتمال كونه غير مخصَّص لا يجوز القطع بذلك». قال القرافي: «ولا الظن لأن العموم ظاهر لا يَنْصرف عن عمومه إلا لمانع، والأصل عدمه، فالراجح الذي يغلب على الظن عَدَمُه (أي: عدم التخصيص) عملاً بالأصل (وهو ظهور العموم)؛ فلا يكون التخصيص مظنوناً». نفائس الأصول ٢١٤٤/٥.

(٣) انظر: المحصول ١/ق١٩٨/٣ - ١٩٩.

(٤) هو شيخ الإسلام الإمام الحافظ أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفَرَّاء البغويّ الشافعيّ المفسِّر. كان يلقّب بمحيي السنة وبركن الدين. وكان رجلاً مخشوشناً يأكل الخبز وحده، فعُذِل فصار يأكله بالزيت، وكان لا يُلقي الدرس إلا على طهارة. من مصنفاته: «شرح السنة»، «معالم التنزيل»، «التهذيب» في المذهب، وغيرها. توفي سنة ٥١٦هـ. انظر: سير ٤٣٩/١٩، الطبقات الكبرى ٧٥/٧.

يدخل)[1]، كالصوف على ظهر الغنم[2]، يعني: إذا بيع (وقد)[3] استحق الجز.

الاحتمال [ت١/١٨٠] **الثاني**: أن تكون العادة جاريةً بفعلٍ مُعَيَّنٍ كأكل طعامٍ مُعَيَّن مثلاً، ثم إنه عليه السلام ينهاهم عنه بلفظ يتناوله[4]، كما لو قال: نهيتكم عن أكل الطعام. ومنه: نهيه عليه السلام عن بيع الطعام بجنسه. فهل يكون النهيُ مقتصراً على ذلك الطعام فقط، أم يجري على عمومه، ولا تأثير للعادة في ذلك؟ وهذا الاحتمال هو الذي تكلم فيه [ص١/٤٦٥] الآمدي، وتابعه ابن الحاجب[5]. وهما مسألتان لا تعلق لإحداهما بالأخرى، ولم يتعرض الآمدي لتلك وقد عرفتَ حكمَها، ولا الإمام لهذه.

ومَنْ قال: إن العادة[6] تُخَصِّص حَمَل النهيَ فيها على ذلك المعتاد لا

(١) في (ت)، و(ص): «يحتمل أن لا يدخل». وهو خطأ، والمثبت من العزيز شرح الوجيز ٤/٣٣٨، فتح العزيز مع المجموع ٩/٣٨.

(٢) انظر: العزيز ٤/٣٣٨.

(٣) سقطت من (ت).

(٤) فالصورة في هذا الاحتمال الثاني هي أن تكون العادة سابقة للنص العام، ثم يرد النص بعدها بلفظ يشملها ويشمل غيرها. وعلى هذا فالعادة هنا مقارنة لزمن ورود النص العام لا طارئة عليه.

(٥) انظر: الإحكام ٢/٣٣٤، المنتهى ص١٣٣، بيان المختصر ٢/٣٣٣.

(٦) أي: العادة الفعلية المقارنة لزمن ورود الخطاب العام، ولم يرد من الشارع إقرارٌ لها ولا إنكار. وهي العادة التي تكلم عنها الآمدي وابن الحاجب رحمهما الله تعالى، =

غير[1]. ومَنْ قال: لا تُخَصِّص - وهو المختار - أجراه على عمومه[2].

هذا تمام القول في التخصيص بالعادة[3]. وقد أورده[4] الهندي كما ذكرناه[5] (فلا تعدل به)[6]، فإن بعض الضعفاء حاول الجمع بين كلام الإمام والآمدي ظناً منه أنهما تواردا على محلٍّ واحدٍ، فوقع في خَبْطٍ كبير[7][8].

= وهي محل الخلاف في التخصيص بالعادة؛ إذ العوائد الطارئة لا يقضى بها على العام اتفاقاً، إلا إذا كانت مصحوبة بتقرير النبي صلى الله عليه وآله وسلم، أو إجماع العلماء؛ فيكون المخصِّص حقيقة هو التقرير أو الإجماع كما سبق بيانه. انظر: نفائس الأصول ٥/٢١٤٥، شرح التنقيح ص٢١١، البحر المحيط ٤/٥٢٠، ٥٢٢، تخصيص العام ص٣٩٢ - ٣٩٥.

(١) وإليه ذهب الحنفية وجمهور المالكية، ويظهر من كلام المجد ابن تيمية مَيْلُه إلى هذا المذهب، ونسبته إياه إلى الإمام أحمد رحمه الله تعالى.

(٢) وإليه ذهب الشافعية والحنابلة، ونسبه الآمدي وابن الحاجب وغيرهما إلى الجمهور.

(٣) انظر مسألة التخصيص بالعادة في: المحصول ١/ق٣/١٩٨، الحاصل ١/٥٧٦، التحصيل ١/٤٠٤، نهاية الوصول ٥/١٧٥٨، نهاية السول ٢/٤٦٩، السراج الوهاج ١/٥٧٨، الإحكام ٢/٣٣٤، شرح التنقيح ص٢١١، إحكام الفصول ص٢٦٩، بيان المختصر ٢/٣٣٣، نشر البنود ١/٢٥٨، نثر الورود ١/٣٠٨، تيسير التحرير ١/٣١٧، فواتح الرحموت ١/٣٤٥، العدة ٢/٥٩٣، المسودة ص١٢٣، شرح الكوكب ٣/٣٨٧، تخصيص العام ص٣٩٠.

(٤) في (ت): «أورد».

(٥) انظر: نهاية الوصول ٥/١٧٥٨.

(٦) في (ص): «فلا يعدل به».

(٧) في (ت): «كثير».

(٨) انظر: البحر المحيط ٤/٥٢٠.

البحث الثاني: في أن تقرير النبي ﷺ واحداً من المكلَّفين على خلاف مُقْتضي العام هل يكون مُخَصِّصاً؟.

أما في حق ذلك الشخص الذي أُقِرَّ: فلا شك فيه؛ ضرورةَ أنه عليه السلام لا يقر على باطل.

وأما في حق غيره: فإنْ ثبت المَرْوِي مِنْ [ك/٢٦١] قوله ﷺ: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»[1] - فيرتفع حكم العام عن الباقين أيضاً. وعلى هذا يكون نسخاً لا تخصيصاً إنْ خالف ذلك الواحدُ جميعَ ما دلَّ عليه العام، ويكون تخصيصاً إنْ خالف في فردٍ، كما لو قال: لا تقتلوا المسلمين. وقَدَّرنا أن شخصاً قَتَل مسلماً، وأقره عليه السلام على ذلك -

---

(١) قال الغماري - رحمه الله - في تخريج أحاديث اللمع ص٨١: «لا أصل له بهذا اللفظ، كما قال جماعة من الحفاظ، منهم المِزِّي، والذهبي، والعراقي، والسخاوي. نعم قد ورد ما يؤدي معناه»، فروى النسائي من طريق مالك، والترمذي من طريق سفيان، كلاهما عن محمد بن المنكدر، سمعت أُميمة بنت رُقَيْقَة تقول: «بايعتُ رسول الله ﷺ في نسوةٍ فقال لنا: فيما استَطَعْتنَّ وأَطَقْتُنَّ. قلت: الله ورسوله أرحم بنا منَّا بأنفسنا. قلت: يا رسول الله بايِعْنا. قال سفيان: تعني صافِحْنا. فقال رسول الله ﷺ: إنما قولي لمائة امرأةٍ كقولي لامرأةٍ واحدة» لفظ الترمذي، وقال: حسن صحيح. ولفظ النسائي مقارب له. انظر: سنن الترمذي ٤/١٢٩، كتاب السير، باب ما جاء في بيعة النساء، رقم ١٥٩٧. سنن النسائي ٧/١٤٩، كتاب البيعة، باب بيعة النساء، رقم ٤١٨١. وأخرجه ابن حبان في صحيحه. انظر: موارد الظمآن ص٣٤، كتاب الإيمان، باب بيعة النساء، رقم ١٤. والدارقطني في السنن ٤/١٤٦، في النوادر، رقم الحديث ١٤. ومالك في الموطأ ٢/٩٨٢، كتاب البيعة، باب ما جاء في البيعة، رقم ٢. وأحمد في المسند ٦/٣٥٧، في مسند أُميمة بنت رُقيقة رضي الله عنها.

فَيُعْلم أنَّ ذلك المقتولَ كان يجوز قتله لكل أحد[1].

وهذا الحديث وهو: «حكمي على الواحد [غ١/١٧٦] حكمي على الجماعة»[2] - لا أعرف له أصلاً، وسألت عنه شيخنا الحافظ أبا عبد الله الذهبي فلم يعرفه.

واعلم أنه يُشْتَرط في تقريره عليه السلام أن لا يَعْلم من الفاعل اعتقادَه ذلك الفعل، كتردد اليهود إلى كنائسهم، فإن سكوته عن ذلك لا يقتضي إباحته؛ للعلم بتقرير أهل الذمة على ذلك[3].

ونختم البحث في التقرير بسؤال: وهو أن الاستدلال بالتقرير على الإباحة كيف يتم مع أنه يحتمل أن يكون التقرير قبل نزول الوحي، فينبغي أن يقال: يستدل به على عدم التحريم، أما إنشاء الإباحة فلا؟

وهذا السؤال أورده والدي - أحسن الله إليه - قديماً على الشيخ صدر الدين بن المرحل، ولم يحصل عنه جواب إذ ذاك. قال والدي أيده الله تعالى: وقد ظهر لي بعد ذلك جوابُه: وهو أن التقرير إنما يكون على فعلٍ قد وقع أو هو واقع، ولنا قاعدة قد نقلوها: وهي أنه لا يجوز الإقدام على فعل [ص١/٤٦٦] حتى يُعْرف[4] حُكْمه. فذلك الفعل الذي أَقَرَّ عليه لو لم

---

(١) فهذا تخصيص للعام؛ لأن حكمه على باقي الأفراد باقي.

(٢) سبق تخريجه في الصفحة السابقة.

(٣) انظر: الإحكام ١/١٨٨.

(٤) في (ت): «نعرف».

يكن مباحاً (لكان حراماً؛ للإقدام عليه بلا علمٍ بحكمه)[1]، فمِنْ هنا دَلَّ التقرير على الإباحة؛ بخلاف السكوت عند السؤال فإنه يُحْمل على عدم نزول الحكم؛ لأن السؤال عما لم يقع أو عما وقع، والسائل ينتظر حكمه، فَيُفْهم من السكوت عَدَمُ الحكم فيبقى واقفاً، بخلاف المقيم على الفعل قد يَعْتَقد إباحته، فهذا فَرْقُ بين المقامين.

فإن قلت: يكفي في تسويغ الفعل البراءة الأصلية.

قلت: هذا كافٍ في الإباحة؛ لأن إبقاء الشارع بحكم البراءة الأصلية حكم، وهي دليل شرعي، وإنما نقول بالتحريم إذا أقدم بلا سبب، فهذا يُنْكر عليه سواء كان هناك حكم أمْ لا، فإذا لم يُنْكِر دل على الإباحة، ويُحْمل على أنَّ فاعله أقدم عن علم، بخلاف السائل فإنَّ ظاهر حاله أنه واقفٌ عن الاعتقاد، منتظرٌ للجواب[2]، فلا تحصل[3] مفسدة. والله أعلم.

قال: (السادسة: خصوص السبب لا يُخَصِّص[4]؛ لأنه لا يعارضه).

هذه المسألة مشتملة على بحثين:

الأول: في أن خصوص السبب لا يخصِّص عموم اللفظ[5]. ومن

---

(١) في (ص): «لكان حراماً الإقدام عليه، فلا علم بحكمه».

(٢) في (ص) : «منتظر الجواب».

(٣) في (ص)، «فلا يحصل».

(٤) في (غ)، و(ص)، و(ك): «لا يخص».

(٥) قال الزركشي رحمه الله تعالى: «محل الخلاف أن لا تظهر قرينة تُوجب قَصْره على السبب من العادة ونحوها، فإن ظهرت وجب قَصْره بالاتفاق». البحر المحيط =

الناس من أطلق الكلام في هذه المسألة، كالمصنف، والتحقيق تفصيلٌ:

وهو أن الخطاب إما أن يكون جواباً[1] لسؤالِ سائلٍ أوْ لا، فإن كان جواباً فإما أن يستقل بنفسه أوْ لا.

فإن لم يستقل فلا خلاف أنه على حسب الجواب، إنْ كان عاماً فعام، وإنْ كان خاصاً فخاص[2].

وإن استقل فهو أقسام؛ لأنه إما أن يكون أخص، أو مساوياً، أو أعم.

والأخص مثل: قول القائل: مَنْ جامع في نهار رمضان - فعليه ما على المظاهر. في جواب مَنْ سأله عمن أفطر في نهار رمضان. وهذا جائز بشرائط:

أحدها: أن يكون فيما خرج من الجواب تنبيه[3] على ما لم يخرج منه.

والثاني: أن يكون السائل مجتهداً وإلا لم يفد التنبيه[4].

= ٢٨٨/٤، وقال أيضاً: «ليس المراد بالسبب هنا السبب الموجِب للحكم، كزَنَى ماعزٌ فَرُجِم، بل السبب في الجواب. قاله ابن السمعاني، وسبق منقول أبي الحسين بن القطان عن الفقهاء في ذلك». البحر المحيط ٢٩٢/٤، وانظر: القواطع ١٩٣/١.

(١) سقطت من (ت)، و(غ)، و(ص).

(٢) انظر: البحر المحيط ٢٦٩/٤، المحلي على الجمع مع تقريرات الشربيني ٣٧/٢، تخصيص العام ص٤٠٢، فواتح الرحموت ٢٨٩/١، تيسير التحرير ٢٦٣/١، شرح الكوكب ١٦٨/٣.

(٣) في (ص): «ينبه». وهو خطأ.

(٤) قال الزركشي رحمه الله تعالى: «ولعلهم أرادوا بالمجتهد من له قوة التنبه وإن لم يبلغ رتبة الاجتهاد». البحر المحيط ٢٧٢/٤.

والثالث: أن لا تفوت المصلحة باشتغال السائل بالاجتهاد[(١)].

وأما المساوي: فلا إشكال فيه[(٢)].

وأما الأعم: فهو منقسم إلى قسمين؛ لأنه إما أن يكون أعمَّ منه فيما سُئل عنه، كقوله عليه السلام لما سئل عن ماء بئر بُضاعة[(٣)]: «(إن الماء طهورٌ)[(٤)] لا يُنَجِّسه شيء[(٥)]». (رواه أبو[(٦)] داود والترمذي، وقال: حسن)[(٧)].

---

(١) وذلك لئلا يلزم التكليف بما لا يطاق. انظر الشروط الثلاثة في: المحصول ١/ق ١٨٨/٣، ونهاية الوصول ١٧٤٢/٥، والبحر المحيط ٢٧٢/٤.

(٢) أي: فيجب حمله على ظاهره بلا خلاف. انظر: البحر المحيط ٢٧١/٤.

(٣) قال ابن الأثير رحمه الله: «هي بئرٌ معروفة بالمدينة، والمحفوظ ضم الباء، وأجاز بعضهم كسْرها، وحكى بعضهم بالصاد المهملة». النهاية ١٣٤/١.

(٤) في (ت): «خلق الله الماء طهوراً».

(٥) في (ت) زيادة في الحديث: «إلا ما غيَّر طعمه أو لونه».

(٦) سقطت من (ت).

(٧) أخرجه أحمد في المسند ٣١/٣، وأبو داود في السنن ٥٣/١ - ٥٥، كتاب الطهارة، باب ما جاء في بئر بضاعة، رقم ٦٦، ٦٧. والترمذي ٩٥/١ - ٩٦، في الطهارة، باب ما جاء أن الماء لا ينجسه شيء حديث رقم ٦٦، وقال: هذا حديث حسن، وقد جَوَّد أبو أسامة هذا الحديث، فلم يرو أحد حديث أبي سعيد في بئر بضاعة أحسن مما روى أبو أسامة. والنسائي ١٧٤/١، في المياه، باب ذكر بئر بضاعة، حديث رقم ٣٢٦، ٣٢٧. قال ابن الملقِّن في خلاصة البدر المنير ٧/١: «وصحَّحه أحمد ويحيى بن معين وغيرهما. ونَفْي الدارقطني ثبوته مردود بقول هؤلاء». وانظر: تلخيص الحبير ٣/١ - ٤، إرواء الغليل ٤٥/١ - ٤٦.

وإما أن يكون عاماً في غير ما سئل عنه، كقوله عليه السلام حين سئل عن التوضؤ بماء البحر [ص١/٤٦٧]: «هو الطهور ماؤه، الحل ميتته»[1][2]. وحكم هذا [ك/٢٦٢] القسم التعميم بالنسبة إلى ما سئل عنه، وإلى غيره من غير خلاف[3].

وأما القسم الأول: فقد جعلوه من محل الخلاف، الذي سنستقصي[4] القول فيه إنْ شاء الله تعالى. وقال والدي أيده الله تعالى: الذي يتجه القَطْعُ بأنَّ العبرةَ بعمومِ اللفظ؛ لأن عدول المجيب عن الخاص المسئول عنه إلى

---

(١) فقوله: «الحل ميتته» عام في غير ما سئل عنه.

(٢) رواه مالك في الموطأ ١/٢٢، في كتاب الطهارة، باب الطهور للوضوء، رقم ١٢، وانظر ٢/٤٩٥. وأحمد في المسند ٢/٣٦١. وأبو داود ١/٦٤، في كتاب الطهارة، باب الوضوء بماء البحر، رقم ٨٣. والترمذي ١/١٠٠ - ١٠١، في أبواب الطهارة، باب ما جاء في ماء البحر أنه طهور، رقم ٦٩، وقال: حديث حسن صحيح. والنسائي ١/٥٠، في كتاب الطهارة، باب ماء البحر، رقم ٥٩. وابن ماجه ١/١٣٦، في كتاب الطهارة، باب الوضوء بماء البحر، رقم ٣٨٦. وقد أخرج الحاكم الشطر الأول من الحديث عن ابن عباسٍ قال: «سُئل النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن ماء البحر، فقال: ماء البحر طهور». قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط مسلم. ووافقه الذهبي. ثم ذكر الحاكم شواهد لرواية مالك رضي الله عنه، وذكر أن هذا الحديث أصل صَدَّر به مالك كتابه «الموطأ»، وتداوله فقهاء الإسلام - رضي الله عنهم - من عصره إلى وقتنا هذا. انظر: المستدرك ١/١٤٠ - ١٤٢.

(٣) انظر: نهاية الوصول ٥/١٧٤٣، البحر المحيط ٤/٢٧٤.

(٤) في (ص): «سيستقصى».

العام - دليلٌ على إرادة العموم.

وأما الخطاب الذي لا يرد جواباً لسؤال سائل، بل واقعة وقعت: فإما أنْ يَرِد في اللفظ قرينةٌ تُشْعر بالتعميم، كقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾[1]، والسبب رجلٌ سَرَق رداء صفوان، فالإتيان بالسارقة معه قرينة تدل على عدم الاقتصار على المعهود.

وكذلك العدول عن الإفراد إلى الجمع، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا﴾[2] نزلت في عثمان بن طلحة[3]، أخذ مفتاح الكعبة وتغيب به، وأبى أن يدفعه إلى النبي ﷺ. وقيل: إنَّ علياً ﷺ أخذه منه وأبى أن يدفعه إليه؛ فنزلت، فأعطاه النبي ﷺ إياه، وقال: «خذوها يا بني طلحة خالدةً مخلدة [ت١٨١/١] فيكم أبداً لا ينزعها منكم إلا ظالم»[4].

---

(١) سورة المائدة: الآية ٣٨.

(٢) سورة النساء: الآية ٥٨.

(٣) هو عثمان بن طلحة بن أبي طلحة - واسمه عبدالله - بن عبدالعزى بن عثمان بن عبدالدار العبدري حاجب البيت. قُتِل أبوه طلحة وعمه عثمان بن أبي طلحة بأحد، ثم أسلم عثمان بن طلحة في هدنة الحديبية، وهاجر مع خالد بن الوليد وعمرو بن العاص رضي الله عنهم، وشهد الفتح مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم فأعطاه مفتاح الكعبة. وهو أحد الذين دخلوا الكعبة مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم يوم الفتح. ثم سكن مكة إلى أن مات بها سنة ٤٢هـ. انظر: الإصابة ٤٦٠/٢، تهذيب ١٢٤/٧، تقريب ص٣٨٤.

(٤) أخرجه الطبراني في الكبير ١٢٠/١١، حديث رقم ١١٢٣٤، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، بلفظ: «خذوها يا بني طلحة خالدة تالدة لا ينزعها منكم إلا ظالم». وقد ذكر كثير من المفسرين أن هذه الآية نزلت في شأن عثمان بن طلحة =

وإن لم يكن ثَمَّ قرينة، وكان مُعَرَّفاً بالألف واللام فمقتضى كلامِهم الحملُ على المعهود، إلا أن يُفْهم مِنْ نفس الشرع تأسيسُ قاعدةٍ؛ فيكون دليلاً على العموم.

وإنْ كان العمومُ لفظاً آخرَ غيرَ الألف واللام - فيحسن أن يكون ذلك هو محل الخلاف.

إذا عرفت ذلك - فالصحيح الذي عليه الجمهور، وبه جزم في الكتاب: أنَّ العبرةَ بعموم اللفظ لا بخصوص السبب[1].

وخالف في ذلك مالكٌ[2]، (والمزني، وأبو ثور)[3]، فقالوا: إنَّ خصوصَ السببِ يكون مخصِّصاً لعموم اللفظ.

قال إمام الحرمين: «وهو الذي صح عندنا مِنْ مذهب الشافعي»[4].

= ابن أبي طلحة، وهو ابن عم شيبة بن عثمان بن أبي طلحة الذي صارت الحجابة في نسله إلى اليوم. كذا قال ابن كثير رحمه الله. انظر :تفسير ابن كثير ١/٥١٥ - ٥١٦، الدر المنثور ٢/٥٧٠ - ٥٧١.

(١) انظر: المحلي على الجمع ٢/٣٨، البحر المحيط ٤/٢٧٦، ٢٧٧، نهاية الوصول ٥/١٧٤٤، فواتح الرحموت ١/٢٩٠، شرح الكوكب ٣/١٧٧.

(٢) لمالك رضي الله عنه روايتان: رواية موافقة للجمهور، والأخرى التخصيص بالسبب، ولكن أكثر المالكية على الرواية الأولى الموافقة للجمهور. انظر: شرح التنقيح ص٢١٦، إحكام الفصول ص٢٧٠، وفي نشر البنود (١/٢٥٩) أن الرواية المشهورة عن مالك رضي الله عنه عدم التخصيص بالسبب.

(٣) في (ك): «وأبو ثور والمزني».

(٤) انظر: البرهان ١/٣٧٢.

وكذلك قال الغزالي في «المنخول»[1]. وقال في «مختصر [غ١/١٧٧] التقريب والإرشاد»: «نُقِل المذهبان جميعاً عنه»[2].

واعلم أن الذي صَحَّ من مذهب الشافعي ﷺ موافقة الجمهور، خلاف ما ذكره[3] إمام الحرمين. قال الإمام في كتابه الموضوع في «مناقب الشافعي» رحمه الله: «ومعاذ الله أن يصح هذا النقل عنه[4]، وكيف وكثيرٌ من الآيات نزلت في أسباب خاصة، ثم لم يقل الشافعي رحمه الله بأنها[5] مقصورةٌ على تلك الأسباب! قال: والسبب في وقوع هذا النقل الفاسد عنه[6] أنه يقول [ص١/٤٦٨]: إن دلالته على سببه أقوى؛ لأنه لما وقع السؤال عن تلك الصورة - لم يجز أن لا يكون اللفظ جواباً عنه، وإلا تأخَّر البيان عن وقت الحاجة. وأبو حنيفة عكس ذلك، وقال: دلالته على سبب النزول أضعف، وحَكَم بأن الرجلَ لا يلحقه ولدُ أَمَتِه وإنْ وطئها ما لم يُقِر بالولد، مع أن قوله ﷺ: «الولد للفراش وللعاهر الحَجَر»[7] إنما ورد في أَمَةٍ، والقصة مشهورة في قضية[8] عبد بن زَمْعَة،

---

(١) لم يعز الغزالي للشافعي رضي الله عنه في «المنخول». انظره ص١٥١.
(٢) انظر: التلخيص ٢/١٥٤.
(٣) في (ت): «ما ذكر».
(٤) سقطت من (ص).
(٥) في (ص): «إنها».
(٦) سقطت من (ت)، و(غ).
(٧) أخرجه البخاري ٢/٧٢٤، في البيوع، باب تفسير المُشَبَّهات، رقم ١٩٤٨. ومسلم ٢/١٠٨٠، في الرضاع، باب الولد للفراش وتوقّي الشبهات، رقم ١٤٥٧.
(٨) في (ت)، و(غ): «قصة».

فبالغ الشافعي في الرد على مَنْ يُجَوِّز إخراج السبب، وأطْنَبَ في أن الدلالة عليه قطعية؛ لدلالة[1] العام عليه بطريقين:

أحدهما: العموم.

وثانيهما: كونه وارداً لبيان حكمه.

فَتَوَهَّم المتوهم أنه يقول: إن العبرة بخصوص السبب. هذا حاصل ما ذكره الإمام، وهو بليغ.

وأما ما ذكره إمام الحرمين فلعله اطلع على نص مرجوح[2] عنه، أو غير ذلك، فإن الخلاف فيه غير بعيد عن المذهب[3]، ولذلك اختلف الأصحاب في أن العرايا[4] هل تختص بالفقراء، أم يشترك فيها الأغنياء والفقراء؟

والصحيح التعميم، مع أنها وردت على سبب خاص وهو الحاجة[5] والغرض أن الصحيح من مذهبه موافقة الجمهور، وفروعه تدل على ذلك[6].

---

(١) في (ص): «كدلالة». وهو خطأ.

(٢) في (غ)، و(ك) «مرجوع».

(٣) انظر: البحر المحيط ٤/٢٧٩ - ٢٨٥.

(٤) بيع العرايا: هو بيع رطب في رؤوس نخله بتمرٍ كيلاً. انظر: القاموس الفقهي ص٢٥٠، المغني ٤/١٨١، بداية المجتهد ٢/٢١٦.

(٥) انظر: التمهيد ص٤١٢، الأم ٣/٥٦، البحر المحيط ٤/٢٧٨، نهاية السول ٢/٤٨٠.

(٦) انظر: نهاية السول ٢/٤٧٩.

قال الأصحاب في مَنْ دخل عليه صديقه. فقال: تَغَدَّ معي، فامتنع. فقال: إن لم تتغد معي فامرأتي طالقٍ. (فلم يفعل)[1]: لا يقع الطلاق. ولو تَغَدَّى بعد ذلك [ك/٢٦٣] معه وإنْ طال الزمان - انحلت اليمين. فإنْ نوى الحال فلم يفعل وقع الطلاق. وهو يخالف قولَ الأصوليين: إن الجوابَ الذي يستقل بنفسه، إلا أن العُرْف[2] يقتضي عدم استقلاله، مِثْلَ هذه الصورة - في حكم[3] الذي لا يستقل بوضعه؛ فيكون على حسب السؤال[4]. ورأي البغوي حَمْلُ المُطْلق (على الحال للعادة)[5]، وهو يوافق

---

(١) سقطت من (ص).

(٢) في (ص): «الفرق». وهو تصحيف.

(٣) قوله: «في حكم....» شبه الجملة جواب «إن» في قوله: «إن الجوابَ».

(٤) المعنى: أن قول الفقهاء بعدم وقوع الطلاق في صورة ما إذا لم ينو الحال - يخالف قولَ الأصوليين: إن الجوابَ المستقل بنفسه، لكن العرف لا يقتضي استقلاله، مثل الصورة المُمَثَّل بها: أنه في حكم غير المستقل بوضعه؛ فيكون على حسب السؤال، إن كان السؤال عاماً فعام، وإن خاصاً فخاص. يعني: أن قول القائل لصديقه: «إن لم تتغد معي فامرأتي طالق» مُطْلقٌ غير مُقَيَّد بزمن من حيث اللفظ، لكنه مُقَيَّد من حيث العرف، فهو كلامٌ مستقلٌ بنفسه لفظاً لا عرفاً، فَيُنَزَّل عند الأصوليين منزلةَ غير المستقل، فيعملون بمقتضى العرف لا بمقتضى اللفظ، فيُوقِعون الطلاق؛ لأن المراد عرفاً هو الغداء الذي في الحال، لا أيَّ غداء. وكلام الفقهاء هنا يخالف مقتضى القاعدة عند الأصوليين في حمل الكلام المستقل على العرف والعادة.

(٥) في (ص): «على إكمال العادة». وهو خطأ؛ لأن المعنى: أن البغوي يوافق الأصوليين في حمل المطلق - وهو زمن الغداء الوارد في المثال، فإنه مطلق يتحقق بأي زمن - على الحال، أي: على الغداء الذي يكون في حال التكلم، لا أي غداء في المستقبل، وذلك حملاً للكلام على العادة.

قول الأصوليين هذا.

وأفتى القاضي الحسين في امرأةٍ صعدت بالمفتاح إلى السطح، فقال زوجها: إن لم تُلْقِ المفتاح فأنتِ طالق، فلم تُلْقه ونزلت: أنه لا يقع. ويُحمل قوله: «إن لم تُلقه» على التأبيد، وأَخَذ ذلك مما قاله الأصحاب في المسألة المذكورة.

وفي الرافعي عن «المبتدأ في الفقه» للقاضي الروياني: أنه لو قيل له: كَلِّم زيداً - فقال: والله لا كلمته. انعقدت اليمين على الأبد، إلا أن ينوي اليوم. فإنْ كان ذلك في طلاق[1]، وقال: أردتُ اليومَ - لم يُقْبل في الحكم.

وهذه [ص١/٤٦٩] الصور كلها شاهدةٌ لأن العبرة بعموم اللفظ، ومُخالِفةٌ لما قال[2] الأصوليون في الجواب الذي يقتضي العرفُ عدمَ استقلاله دون الوضع. والحق مع الفقهاء؛ لأن اللفظ عامٌّ، والعادةُ لا تخصِّص. وأما ما وقع في كتابي «طبقات الفقهاء» في ترجمة الإمام من أن الشافعيَّ في «الأم» في الجزء الرابع من أجزاء تسعة في باب[3] ما يقع به الطلاق من الكلام وما لا يقع، وهو بعد الطلاق الذي يملك فيه الرجعة، وقبل: الحجة في البتة[4] وما أشبهها - نصَّ على ما ذكره

(١) بأن يقول: إن كلمته فامرأتي طالق.

(٢) في (ك): «قاله».

(٣) في (ص): «كتاب».

(٤) في (ت)، و(غ)، و(ص): «النية». وهو تصحيف، والمثبت موافق لما في الأم ٥/٢٦٠.

الإمام عنه مِنْ أن العبرة بعموم اللفظ - فذلك (خطأ مني في الفَهْم[1]، وأردتُ أن أنبه على ذلك)[2] هنا؛ لئلا يُغْتَرَّ به، فإنَّ حَذْفه من ذلك الكتاب تَعَذَّر لانتشار النُسَّخ به[3].

وبيان ذلك أنه قال ما نصه: ما يقع به الطلاق من الكلام وما لا يقع. قال الشافعي ﷺ: ذَكَرَ الله تعالى في كتابه الطلاق والفِرَاق والسَّراح فقال عز وجل: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ﴾[4][5]، وقال تعالى: ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾[6]، وقال عز وجل لنبيه ﷺ في أزواجه: ﴿إِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا﴾[7] الآية. قال الشافعي: فمَنْ خاطب امرأته فأفرد لها اسماً من هذه الأسماء فقال: أنتِ طالقٌ، أو طلقتك، أو فارقتك، أو سَرَّحْتك - لَزِمه الطلاق (وإن لم ينوه)[8] في الحكم، ونَوَّيناه فيما بينه وبين الله عز

---

(١) قوله: «فذلك خطأ مني في الفهم» جواب الشرط في قوله: «وأما ما وقع في كتابي طبقات الفقهاء».

(٢) سقطت من (ت).

(٣) انظر إلى أمانة السلف وورعهم، وقارن هذا بحالنا وما صرنا إليه؛ لتعلم أن العلم عندنا أصبح تجارةً وسمعةً ورياءً، فنسألك اللهم أن تلطف بنا، وأن تلحقنا بعبادك الصالحين، وتغفر لنا ولجميع المسلمين.

(٤) سورة البقرة: الآيتان ٢٣١، ٢٣٢.

(٥) الآية المذكورة في «الأم»: ﴿إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾.

(٦) سورة الطلاق: الآية ٢.

(٧) سورة الأحزاب: الآية ٢٨.

(٨) في «الأم»: «ولم يَنوَّ».

وجل[1]. ويسعه إن لم يُرِدْ بشيء منه طلاقاً أن يمسكها، ولا يسعها أن تقيم؛ لأنها لا تعرف مِنْ صِدْقه ما يَعْرف مِنْ صدق نفسه. وسواءٌ فيما يلزم من الطلاق ولا يلزم: تَكَلَّم به الزوجُ عند غضب، أو مسألةِ طلاق، أو رضاً وغيرِ مسألة طلاق. ولا تصنع الأسبابُ شيئاً، إنما تصنعه الألفاظ؛ لأن السبب قد يكون ويحدث الكلام على غير السبب، ولا يكون مُبْتدأً الكلام (الذي حُكِمَ) [2] فيقع[3]. فإذا لم يصنع السبب بنفسه شيئاً - لم يصنعه بما[4] بعده (ولم يمنع ما بعده)[5] أن يصنع ما له حكم إذا قيل[6][7].

---

(١) أي: جعلنا ما نواه من عدم نية الطلاق - فيما بينه وبين الله عز وجل، فإن كان صادقاً في دعواه فالطلاق غير واقع، أما في القضاء فلا نحكم بنيته؛ لعدم دليلٍ يدل على صدقه.

(٢) في (ص): «الذي له حُكِم». وهي موافقة لما في «الأم»، لكن العبارة المثبتة نقلها الزركشي في البحر المحيط ٤/٢٧٧، والإسنوي في نهاية السول ٢/٤٧٩، وقال: «هذا لفظه بحروفه، ومن الأم نقلته».

(٣) أي: ولا يكون السبب مبتدأ الكلام الذي حُكِم، يعني: أن مُبْتدأ الكلام وحكمه قد لا يكون مقصوداً به السبب، فلا يقع الحكم المذكور في أول الكلام على السبب لهذا الاحتمال. وقول الشافعي رضي الله عنه: «فيقع»: يعني: فيقع لو كان السبب مبتدأ الكلام، لكن السبب - على هذا الاحتمال - ليس مُبْتدأ الكلام فلا يقع حكمُ أول الكلام عليه.

(٤) في (ت)، و(ص)، و(غ)، و(ك): «ما». والمثبت من «الأم»، وفي نهاية السول ٢/٤٧٩: «لما».

(٥) سقطت من (ت)، و(غ)، و(ك).

(٦) يعني: لم يمنع السببُ ما بعده من الكلام أن يُحمل على حكم العموم إذا قيل.

(٧) انظر: الأم ٥/٢٥٩.

انتهى. فتوهمتُ أنا ما توهمتُ مِنْ قوله: «ولا تصنع الأسباب شيئاً» إلى آخره، وهو وَهَم، وإنما مراده: أن الغضب وغيره من الأسباب التي يرد عليها الطلاق لا تَدْفع وقوع الطلاق، ولا تعلق لذلك بالمسألة الأصولية[1] [غ١/١٧٨].

وقد احتج المصنف على أن[2] العبرة بعموم اللفظ: بأن اللفظ صالح لتناول الأفراد؛ إذ هو عام، وكونه ورد على سببٍ لا يعارضه؛ لأنه لا منافاة بينهما، بدليل أن المُجيب لو قال: احملِ اللفظَ على عمومه، ولاتَخَصِّصْه بخصوصِ سببهِ [ص١/٤٧٠] - كان ذلك جائزاً.

واعترض على هذا: بأنه لا ينافي كونَ السبب يدل بطريق الظهور على تخصيص العام به؛ لأن الذي ذُكِر احتمالٌ، والاحتمال لا ينافي الظهور،

---

(١) قد ذكر الزركشي اعتراض الشارح وتأويله لقول الشافعي دون أن يُصَرِّح باسم الشارح على عادته في كتابه «البحر المحيط» ينقل عنه كثيراً، ويستفيد من فرائده وتحريراته كثيراً، ولا يذكر اسمه بل يقول: قال بعضهم، أو نحو هذا. وهذا خلاف الأولى، بل لا ينبغي. ثم اعترض على تأويله لكلام الشافعي فقال: ونحن نقول: بل العبرة في كلام الشافعي بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. وقوله: «لا عمل للأسباب» على عمومه، ولا يخصه سياقه.اهـ. انظر: البحر المحيط ٤/٢٧٧ - ٢٧٨. وكذا نقل الإسنوي رحمه الله تعالى كلام الشافعي رضي الله عنه مستدلاً به على المسألة الأصولية، وراداً به على دعوى إمام الحرمين رحمه الله تعالى، وقال بعد أن أورده: «فهذا نصٌّ بَيِّن دافع لما قاله (أي: ما قاله إمام الحرمين)، ولا سيما قوله: ولم يمنع ما بعده إلخ». نهاية السول ٢/٤٧٩.

(٢) سقطت من (غ).

كما أنه لو صَرَّح بإرادة الخصوص في العمومات من غير سبب - جاز [ت١/١٨٢] ذلك، مع كون هذا الاحتمال لا ينافي ظهور صيغة العموم في الاستغراق.

وذكر الإمام دليلاً [ك/٢٦٤] آخر: وهو إجماع الأمة على أنَّ آية اللعان والظهار وغيرهما إنما نزلت في أقوامٍ مُعَيَّنين، مع تعميم الأمة حكمهما[١]، وما قال أحدٌ: إنَّ ذلك التعميمَ خلافُ الأصل[٢].

واحتج الخصم: بأن الجواب لو عَمَّ لم يكن مطابقاً للسؤال، والمطابقة بين السؤال والجواب شرط؛ ولهذا لم يجز أن يكون الجواب خاصاً.

وبأن السبب لو لم يكن مُخَصِّصاً - لما نقله الراوي؛ لعدم فائدته.

وأجيب عن **الأول**: بأنك إنْ أردتَ بمطابقة الجواب أن يَسْتَوعب السؤالَ، ولا يغادرَ منه شيئاً فمسلم. والأعم يحصل فيه المطابقة بهذا المعنى، بخلاف الأخص.

وإن أردتُ بالمطابقة اختصاصَ الجواب بالسؤال - فلا نسلم اشتراطها بهذا المعنى.

وعن **الثاني**: بأن فائدتَه معرفةُ السبب. وقد صنَّف بعض المتأخرين في معرفة أسباب الحديث، كما صنفت العلماء في معرفة أسباب النزول. ومِنْ فوائد ذلك امتناعُ إخراج صورةِ السببِ عن العموم بالاجتهاد، فإنه لا

---

(١) في (ت)، و(ص)، و(ك)، و(غ): «حكمها» وهو خطأ.

(٢) انظر: المحصول ١/ق٣/١٨٩، الإحكام ٢/٢٣٩، شرح التنقيح ص٢١٦.

يجوز إخراج تلك الصورة التي ورد عليها السبب بالإجماع، نَصَّ عليه القاضي في «مختصر التقريب»، والآمدي (في «الإحكام»)[1]؛ وطائفة[2]. وحُكِي عن أبي حنيفة أنه يُجَوِّز إخراجها[3]، وقد عرفتَ ذلك مِنْ قَبْلُ. وقد قال العلماء: إنَّ دخولَ السبب قطعيٌّ؛ لأن العام يدل عليه بطريقين كما مر، ومِنْ ذلك نشأ كونه لا يخرج بالاجتهاد[4].

قال والدي أبقاه الله: وهذا عندي ينبغي أن يكون إذا دلت قرائنُ حاليةٌ أو مقالية على ذلك، أو على أن اللفظ العام يشمله بطريق الوضع لا محالة، وإلا فقد ينازع الخصم في دخوله وَضْعاً تحت اللفظ العام، ويَدَّعي أنه قد[5] يقصد المتكلم بالعام إخراج السبب، وبيان أنه ليس داخلاً في الحكم، فإن للحنفية أن يقولوا في حديث عبد بن زمعة: إن قولَه ﷺ: «الولد للفراش» وإنْ كان وارداً [ص١/٤٧١] في أَمةٍ - فهو واردٌ لبيان حكم ذلك الولد، وبيانُ حُكْمه إما بالثبوت أو بالانتفاء، فإذا ثبت أن الفراش هي الزوجة؛ لأنها التي[6] يتخذ لها الفراش غالباً، وقال: «الولد للفراش» - كان فيه حَصْر أن الولد للحرة، وبمقتضى ذلك لا يكون

---

(١) سقطت من (ت)، و(غ)، و(ك).

(٢) انظر: التلخيص ٢/١٥٨، الإحكام ٢/٢٤٠، نهاية السول ٢/٤٨٠.

(٣) نفى الحنفية عن أبي حنيفة رضي الله عنه هذا القول. انظر: تيسير التحرير ١/٢٦٥، فواتح الرحموت ١/٢٩٠، سلم الوصول ٢/٤٧٩.

(٤) انظر: نهاية السول ٢/٤٧٨، البحر المحيط ٤/٢٩٣.

(٥) سقطت من (ت)، و(غ).

(٦) في (ص)، و(ك)، و(غ): «الذي».

للأمة، فكان فيه بيانٌ للحكمين[1] جميعاً: نَفْي النسب عن السبب وإثباته لغيره، ولا يليق دعوى القطع هنا، وذلك مِنْ جهة اللفظ. وهذا في الحقيقة نزاع في أن اسم الفراش هل هو موضوع للحرة والأمة[2] الموطوءة، أو للحرة فقط؟ والحنفية[3] يدعون الثاني[4]، فلا عموم عندهم له[5] في الأمة[6]، فتخرج المسألة من باب أن العبرة بعموم اللفظ (أو بخصوص)[7] السبب.

نعم قوله ﷺ في حديث عبد بن زمعة: «هو لك يا عَبْدُ، وللعاهِر الحَجَر»[8] بهذا التركيب يقتضي أنه ألحقه به على حكم السبب؛ فيلزم أن يكون مراداً من قوله: «للفراش»[9]. فليتنبه لهذا البحث فإنه نفيس جداً[10]. ولا يقال: إن الكلام إنما هو حيث تَحقّق دخولُه في اللفظ العام

---

(١) في (ك): «الحكمين».

(٢) في (غ): «وللأمة».

(٣) في (ت): «فالحنفية».

(٤) انظر: عمدة القاري ١٩/٢٢٧، فتح الباري ١٢/٣٤.

(٥) سقطت من (ص).

(٦) في (ص): «الآية». وهو خطأ؛ والمعنى واضح وهو أن الحنفية يعتبرون الفراش خاصاً بالحرة، فلا يعم الأمة.

(٧) في (ص): «وبخصوص». وهو خطأ.

(٨) سبق تخريجه.

(٩) في (ص): «الفراش».

(١٠) المعنى: أن دخول السبب في عموم اللفظ ليس قطعياً إلا إذا كانت هناك قرائن حالية أو مقالية تدل على القطع. وقد بيَّن والد الشارح - رحمهما الله تعالى - =

وضعاً؛ لأنا نقول: قد يُتَوهم أن كون اللفظ جواباً للسؤال يقتضي دخوله، فأردنا أن ننبه على أن الأمر ليس كذلك، والجواب إنما يقتضي بيان الحكم، وإنما أردنا أنَّ دعوى من ادعى أن دلالة العموم على سببه قطعية يمكن المنازعة فيها بالنزاع[1] في دخوله تحت اللفظ العام وضعاً لا مطلقاً، والمقطوع به أنه لابد فيه من بيان حكم السبب، أما كونه يُقْطَع بدخوله في ذلك، أو بخروجه عنه - فلا يدل على تعيين واحدٍ من الأمرين.

ونختم المسألة بعد ذكر هذا البحث النفيس بمثليه:

فأحدهما: أنَّ جميعَ ما تقدم في السبب، وبقية الأفراد التي دل اللفظ العام بالوضع عليها. وبين ذَيْنِك الشيئين رتبةٌ متوسطةٌ، فنقول: قد تنزل الآيات على الأسباب الخاصة، وتُوضع كلٌ واحدةٍ منها مع ما[2] يناسبها من [ك/٢٦٥] الآي، رعايةً لنظم القرآن، وحسنِ اتساقه. فذلك الذي وُضعت معه الآية النازلة على سببٍ خاص؛ للمناسبة[3] - إذا كان مسبوقاً[4] لِما نَزَلَ في معنى، يدخل تحت ذلك اللفظ

= بالمثال كيف أن الحنفية أخرجوا السبب من العموم، فهذا يدل على أن دعوى القطع بالإطلاق فيها نظر. وقد نقل هذا البحث بكامله الزركشي في البحر المحيط ٢٩٥/٤، وعبَّر عن والد الشارح رحمهما الله تعالى - كما هي العادة - بقوله: «وقال بعض المتأخرين». وانظر أيضاً: المحلي على الجمع ٣٩/٢ - ٤٠، شرح الكوكب ١٨٧/٣.

(١) في (ص): «فالنزاع».

(٢) سقطت من (ت).

(٣) قوله: «للمناسبة» متعلِّق بقوله؛ «وضعت معه».

(٤) في (ص)، و(ك)، و(غ): «مسوقاً».

العام[1] أو كان من جملة الأفراد الداخلة وضعا تحت اللفظ العام[2] فدلالة اللفظ عليه يحتمل أن يقال إنه كالسبب فلا يخرج ويكون مراداً[3] من الآية قطعاً ويحتمل [غ١/١٧٩] أن يقال إنه [ص١/٤٧٢] لا ينتهي في القوة إلى ذلك لأنه قد يراد غيره وتكون المناسبة لشبهه به والحق أن ذلك رتبة متوسطةٌ دون السبب وفوق العموم المجرد، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا﴾[4] فإن مناسبتها للآية التي قبلها وهي قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلاَءِ أَهْدَى مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلاً﴾[5] أن ذلك إشارة إلى كعب بن الأشرف كان قَدِم إلى مكة وشاهد قتلى بدر، وحرض الكفار على الأخذ بثأرهم وغَزْوِ النبي ﷺ، فسألوه من أهدى سبيلاً النبيُّ ﷺ أوْ هُمْ؟ فقال: أنتم[6]. كَذِباً منه وضلالة، لعنه الله، فتلك الآية في حقه وحق من يشاركه في تلك المقالة،

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) يعني: إذا كان ذلك المحل مسبوقاً بالآية التي نزلت في معنى، أي: في سبب خاص، يدخل ذلك المعنى وهو السبب الخاص تحت ذلك اللفظ العام الذي في الآية التي بعد آية السبب، وهي آية المناسبة. فالسبب الخاص داخل في عموم الآية التي نزلت من أجله، وداخل في عموم الآية التي بعد آية السبب، وهي آية المناسبة.

(٣) سقطت من (ص).

(٤) سورة النساء: الآية ٥٨.

(٥) سورة النساء: الآية ٥١.

(٦) انظر: تفسير الطبري ٨/٤٦٦ - ٤٧١، الدر المنثور ٢/٥٦٢ - ٥٦٤، أسباب النزول للواحدي ص١٠٣ - ١٠٤.

وهم أهلُ كتابٍ يجدون عندهم في كتابهم نعت النبي ﷺ وصفته، وقد أُخذت عليهم المواثيق أن لا يكتموا ذلك وأن ينصروه، و[1]كان ذلك أمانة لازمة لهم فلم يؤدوها وخانوا فيها، وذلك مناسب لقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا﴾ [2] ولا يَرِد على هذا أن قصة[3] كعب بن الأشرف كانت عقب بدر، ونزول: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ﴾ في الفتح أو قريباً منه، وبينهما نحو ست سنين؛ لأن اتحاد[4] الزمان إنما يشترط في سبب النزول ولا يشترط في المناسبة؛ لأن المقصود منها وضع آية في موضع يناسبها، والآيات كانت تنزل على أسبابها ويأمر النبي ﷺ بوضعها في المواضع التي يعلم من الله أنها مواضعها.

وثانيهما: سؤال عظيم أورده والدي – أحسن الله إليه – في تفسيره في آية الظهار، وهو قوله: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ﴾ [5] الآية، وتقريره يتوقف على إعراب الآية، فنقول: ﴿الَّذِينَ﴾ مبتدأ، وخبره: ﴿فَتَحْرِيرُ﴾،

---

(١) سقطت من (ص).

(٢) فيكون كعب بن الأشرف – لعنه الله – داخلاً في آية: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا...﴾ الآية، إذ هو سبب نزولها، ويكون داخلاً أيضاً في الآية التي قبلها وهي آية: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا﴾ ودخوله مناسب لها، إذ أُخذ العهد عليه وعلى جميع أهل الكتاب أن لا يكتموا نعت النبي ﷺ في كتبهم وأن يظهروه للناس، فكان ذلك أمانة لازمة لهم، ولكنهم خانوا الأمانة فلم يؤدوها، لعنهم الله وغضب عليهم.

(٣) في (ت): «قضية».

(٤) سقطت من (ت).

(٥) سورة المجادلة: الآية ٣.

أو: فكفارتهم تحرير. وجاز حذف ذلك لدلالة الكلام عليه، وجاز دخول الفاء [ت١/١٨٣] في الخبر لتضمن[1] المبتدأ معنى الشرط، وتضمن[2] الخبر معنى الجزاء، فإذا أُريد التنصيص على أنَّ الخبر مُسْتَحَقٌّ بالصلة دخلت الفاء حتماً للدلالة على ذلك فإذا[3] لم تدخل احتمل أن يكون مستحقاً به أو بغيره كما لو قيل: الذين يظاهرون عليهم تحرير رقبة. وإن كُنَّا نقول: إنَّ ترتيب الحكم على الوصف مشعر[4] بالعلية، ولكن ليس بنص، ودخول الفاء نصٌّ [ص١/٤٧٣] وهذا الموضع من المواضع المتفق على جواز دخول الفاء فيها، لعموم الموصول فلو أريد بالموصول خاص بحيث لا يكون فيه عموم فالصحيح عدم جواز دخول الفاء، وكذلك لو وُصل بماض لم يجز دخول الفاء على الصحيح.

إذا عرفتَ هذا فالآية على ذلك لا تَشْمل إلا مَنْ وُجِد منه الظهار بعد نزولها لأن معنى الشرط مستقبل[5] فلا يدخل فيه الماضي، والنبي ﷺ قد أوجب الكفارة على أوس بن الصامت[6]، وذلك لا شك[7] فيه من جهة

---

(١) في (ص): «لتضمين».

(٢) في (ص): «وتضمين».

(٣) في (ت)، و(غ)، و(ك): «وإذا».

(٤) في (ت): «يشعر».

(٥) وذلك لأن الماضي لا يتأتى فيه الشرط.

(٦) هو أوس بن الصامت بن قيس الأنصاريّ الخزرجيّ، أخو عبادة بن الصامت. شهد بدراً، وهو الذي ظاهر من امرأته خولة بنت ثعلبة. مات في أيام عثمان - رضي الله عنه - وله خمس وثمانون سنة. انظر: الإصابة ١/٨٥، تهذيب ١/٣٨٣.

(٧) في (ص): «لا يشك».

ما عرفت مِنْ كونه هو السبب، إلا أن هذا الإشكال يعتوره من جهة عدم شمول اللفظ له[1] على ما تقرر مِنْ قاعدة دخول الفاء.

ومِنْ جهة أخرى: وهي أن الحكم إنما يثبت من حين نزول الآية وأوس ظَاهَر قبل نزولها، فكيف ينعطف حكمها على ما سبق، لا سيما [ك/٢٦٦] إذا كان الحكم قبل نزولها أنه طلاق كما ورد أنه ﷺ قال: «ما أراكِ إلا قد حَرُمْتِ عليه»[2]، فكيف يرتفع التحريم أو الطلاق بعد وقوعه؟ وهذا الإشكال واردٌ في آيةِ اللعان من الجهتين كما هو وارد هنا[3]، ووارد في آية السرقة وآية حد الزنا ونحوهما من الجهة الثانية؛ لإثبات أحكامها لمن صدر منه السبب المتقدم على نزولها وإن لم نجعل الفاء فيها

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) رواه ابن جرير الطبري في تفسيره ٢٨/٤. قال السيوطي في الدر المنثور ٨/٧٧: وأخرج عبد بن حميد وابن مردويه والبيهقي في السنن عن أبي العالية... فرفع النبي ﷺ رأسه فقال: «ما أعلم إلا قد حَرُمْتِ عليه». وفي الدر المنثور أيضاً ٨/٧٢: «وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس: أن خولة أو خويلة أتت النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله إن زوجي ظاهر مني. فقال لها النبي ﷺ: ما أراكِ إلا قد حرمتِ عليه».

(٣) وذلك لأن الخبر في آية اللعان مقترن بالفاء ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلاَّ أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ﴾ الآية، فلفظ: ﴿فَشَهَادَةُ﴾، خبر للمبتدأ: ﴿وَالَّذِينَ﴾، فأفاد أن الموصول بمعنى الشرط، والشرط معناه للمستقبل، فتكون آية اللعان تفيد الحكم في المستقبل، مع أن سببها الذي نزلت من أجله قد حصل قبل نزولها. والجهة الأخرى أن الحكم إنما يثبت بعد نزول الآية، والسبب قبله، فكيف يدخل السبب في حكم الآية؟

داخلة على[1] خبر المبتدأ[2]. هذا تقرير السؤال وهو قوي.

وأجاب عنه بما لا يقاومه فقال: أما إثبات أحكام هذه الآيات لمن وجد منه السبب قبل نزولها فنقول: إن السرقة والزنا ونحوهما من الأفعال التي كانت معلومة التحريم عندهم ووجوب الحد فيهما لا يتوقف على العلم، والفاعل لها قبل نزول الآية إذا كان هو السبب في نزولها في حكم المقارِن لها؛ لأنها نزلت مبيِّنة لحكمه، فلذلك يثبت حكمها فيه دون غيره ممن تقدمه، وأما دخول الفاء في الخبر فيستدعي العموم في كل مَنْ يتظاهر من امرأته مثلاً وذلك يشمل الحاضر والمستقبل، وسبب النزول حاضر أو في حكم الحاضر، وأما دلالة الفاء على الاختصاص بالمستقبل فقد يُمْنع، وأما كون الظهار كان طلاقاً فلم يكن ذلك شرْعٌ، وأما قول النبي ﷺ: «ما أراكِ إلا قد حَرُمتِ عليه» فلم يثبت. وقال بعض الناس: إنه منسوخ بالآية، فإن ثبت أن النبي ﷺ قاله فالأمر كذلك، ويكون من نسخ السنة بالكتاب.

قال: (وكذا مذهب [ص١/٤٧٤] الراوي، كحديث أبي هريرة (في الولوغ وعمله)[3]؛ لأنه ليس بدليلٍ. قيل: خالف لدليلٍ وإلا

---

(١) في (ص): «في».

(٢) المعنى: أن الفاء الداخلة في آية السرقة: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا﴾ وكذلك في آية الزنا: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا﴾ ليست داخلة على خبر المبتدأ؛ لأن الخبر مقدر غيرهما.

(٣) في (غ): «وعمله في الولوغ».

انقدحت روايته. قلنا: ربما ظَنَّه دليلاً ولم يكن).

البحث الثاني: فيما إذا عمل [غ١/١٨٠] الراوي بخلاف العموم هل يكون ذلك[1] تخصيصاً للعموم؟ وقد اختلفوا فيه:

فذهب الأكثرون منهم الإمام والآمدي إلى أنه لا يخصِّص[2]، وعزاه الإمام إلى الشافعي، قال: «لأنه قال: إنْ حَمَل الراوي الخبرَ على أحد

---

(١) سقطت من (ت)، و(غ).

(٢) ومنهم أيضاً ابن حزم، والغزالي، والقرافي. انظر: المحصول ١/ق٣/١٩١، الإحكام ٢/٣٣٣، العضد على ابن الحاجب ٢/١٥١، نهاية الوصول ٥/١٧٣١، المستصفى ٣/٣٣٠ (٢/١١٢)، نفائس الأصول ٥/٢١٣٩. **تنبيه:** قال القرافي في شرح التنقيح ص٢١٩: «ومذهب الراوي يخصِّص عند مالك والشافعي رضي الله عنهما». وهذا النقل عند التأمل يتضح السقط الذي حصل فيه؛ إذ سقطت (لا) منه، فالصواب: «ومذهب الراوي لا يخصص عند مالك والشافعي رضي الله عنهما»، ويدل على هذا التصويب أن الشافعي رضي الله عنه لا يخصص بمذهب الراوي كما هو الجديد من مذهبه، والقرافي رحمه الله تعالى ليس بعيداً عن «المحصول» فهو شارحه، وقد نَصَّ الإمام على أن مذهب الشافعي عدم التخصيص بمذهب الراوي. ويدل على هذا التصويب أيضاً نَقْلُ صاحب «نشر البنود» عبارة القرافي هذه صحيحة، كما صوبتُها. انظر: نشر البنود ١/٢٦٠، ويؤكد هذا أيضاً صاحب المراقي إذ ذكر في نظمه أن المعتمد عند المالكية هو عدم التخصيص بمذهب الراوي، ومن البعيد أن يعتمد قولاً مخالفاً لصاحب المذهب دون الإشارة إلى مخالفته. وقد ذكر الباجي - رحمه الله تعالى - أن مذهب مالك رضي الله عنه هو المنع من تخصيص العموم بمذهب الراوي. انظر: إحكام الفصول ص٢٦٨، وذكر أيضاً ابن الحاجب أن الجمهور على أن مذهب الصحابي ليس مخصِّصاً، خلافاً للحنفية والحنابلة. انظر: العضد على ابن الحاجب ٢/١٥١.

مَحْمَلَيْه صِرْتُ إلى قوله، وإلا فلا أصير إليه». هذا كلام الإمام، وهو صريح في أن صورة اختياره في المسألة التفصيل الذي ذكره[1].

ومنهم: من يُطْلق القول في المسألة، ويجعل هذا قولاً مُفَصَّلاً.

وذهبت الحنفية والحنابلة إلى أنه يكون مخصِّصاً[2].

وفَصَّل بعضهم فقال: إنْ وُجد ما يقتضي تخصيصه به لم يخصَّص[3] بمذهب الراوي، بل به إن اقتضى نظرُ الناظر فيه ذلك، وإلا خُصَّ بمذهب الراوي. وهو مذهب القاضي عبد الجبار[4].

---

(١) لم يتضح لي الاعتراض الذي اعترضه الشارح على الإمام رحمهما الله تعالى، إذ معنى كلام الشافعي رضي الله عنه كما قرره القرافي في نفائس الأصول ٢١٣٩/٥: «أن اللفظ تارة يكون مجملاً، كالقرء، فيحمله الراوي على الطهر، فَيُصار إليه؛ لأنه لم يخالف ظاهراً. وإن حَمَل العموم على الخصوص - لم يُصَرْ إليه؛ لأن ظاهر كلام الشارع حجةٌ دون مذهب الراوي»، فتبين بهذا التقرير أن مذهب الشافعي رضي الله عنه هو عدم التخصيص بعمل الراوي؛ لما فيه من مخالفة الظاهر، لا أن مذهبه التفصيل، كما قال الشارح رحمه الله تعالى.

(٢) هذا بالنسبة لمذهب الصحابي العالم بالعموم، أما مذهب غير الصحابي فلا يخصِّص به الحنفية والحنابلة. انظر: فواتح الرحموت ٣٥٥/١، تيسير التحرير ٣٢٦/١، مناهج العقول ١٣٠/٢، شرح الكوكب ٣٧٥/٣، العدة ٥٧٩/٢، المسودة ص١٢٧، نزهة الخاطر ١٦٨/٢.

(٣) في (ت)، و(غ)، و(ك): «لم يُخَصَّ».

(٤) ومذهب أبي الحسين البصري أيضاً. انظر: المعتمد ١٧٥/٢، نهاية الوصول ١٧٣١/٥، المحصول ١/ق١٩٢/٣، تيسير التحرير ٧٢/٣، كشف الأسرار ٦٦/٣.

وقال إمام الحرمين: «إنْ عُلم منْ حاله أنه فَعَل ما يخالف الحديث نسياناً - فلا ينبغي (أن يكون)[1] فيه خلاف؛ إذ لا يظن[2] بعاقل أنه يرجح فعْله إذ ذاك. ولو احتمل أن يكون فعله احتياطاً، كما لو رَوَى (ما يقتضي)[3] رَفْع الحرج عن الفعل فيما يُظن فيه التحريم - رأيناه متحرجاً عنه[4] غير ملابس له: فالتعويل على الحديث[5]، ويُحْمل فِعْله على الورع والتعلق بالأفضل. وإن لم يحتمل شيئاً من ذلك - لم يجز التعلق بالحديث»[6].

قلت: وعندي أن محل الخلاف مخصوص بالقسم الثالث[7]؛ إذ لا يتجه في القسمين الأولين.

وقد مَثَّل المصنف - تبعاً للإمام - لهذه[8] المسألة بما روى مسلم عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «طُهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يُغْسل سبع مرات أُولاهن بالتراب». ورواه البخاري، ولفظه: «إذا

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) في (ت): «لا ظن».

(٣) سقطت من (غ).

(٤) قوله: «رأيناه متحرجاً عنه» جواب الشرط في قوله: «كما لو روى... ».

(٥) قوله: «فالتعويل على الحديث» جواب الشرط في قوله: «ولو احتمل أن يكون فعله احتياطاً».

(٦) انظر: البرهان ١/٤٤٢، وقد علل إمام الحرمين هذه الحالة الثالثة بقوله: «فإنه لا يُظن بمَنْ هو مِنْ أهل الرواية أن يعتمد مخالفة ما رواه إلا عن ثَبَتٍ يوجب المخالفة».

(٧) وهو ما لم يحتمل شيئاً من النسيان أو الاحتياط.

(٨) في (ص): «هذه».

شرب»، مع أن أبا هريرة كما رُوي كان[1] يغسل ثلاثاً، فلا نأخذ بمذهبه؛ لأن قول الصحابي ليس بدليلٍ؛ إذ نحن مُفَرِّعون على أن قوله غير[2] حجة[3].

وهذا المثال على هذا الوجه غير مطابق؛ لأن التخصيص فرع العموم، و«سبع مرات» من أسماء الأعداد التي هي نصوصٌ في مسمياتها[4]، لا عامة. نعم قد يحسن إيراد ذلك مثالاً إذا صُدِّرت [ك/٢٦٧] المسألة هكذا: الراوي الصحابي إذا خالف الحديث، وفَعَل ما يضاده [ص١/٤٧٥] - فهل يُعَوَّل على الحديث، أو على فعله، نحو خبر أبي هريرة؟ وأما لِمَا نحن فيه - فلا يحسن إيراده مثالاً.

ومَثَّل له صفي الدين الهندي، وكذا ابن بَرْهان - كما نقله القرافي عنه- بمثال أقرب من هذا[5]: وهو أن ابن عباس ﷺ رَوَى: «مَنْ بدل دينه فاقتلوه»[6]، وهذا عام في الرجال والنساء؛ وذهب هو إلى أن المرتدة لا

(١) في (ص): «قال». وهو خطأ.

(٢) في (ت)، و(غ): «ليس».

(٣) أي: قولنا بمنع التخصيص بمذهب الصحابي - فَرْعُ قولنا: قول الصحابي ليس بحجة. وعلى هذا فالخلاف في بعض صور هذه المسألة فَرْعُ الخلاف في تلك المسألة. انظر: شرح الكوكب ٣/٣٧٥، المسودة ص١٢٧، التلخيص ٢/١٢٨، نزهة الخاطر ٢/١٦٨، المستصفى ٣/٣٣٠.

(٤) والنص لا يقبل التخصيص؛ إذ لا يجوز إطلاق العشرة وإرادة الخمسة منها، وإنما يقبل الاستثناء، وما يجري مجراه. انظر: نهاية الوصول ٤/١٧٣٦، نفائس الأصول ٥/٢١٤٠.

(٥) انظر: نهاية الوصول ٥/١٧٣٢، نفائس الأصول ٥/٢١٤٠، الوصول إلى الأصول ١/٢٩٣.

(٦) أخرجه البخاري ٣/١٠٩٨، في كتاب الجهاد، باب لا يُعَذَّب بعذاب الله، حديث =

تُقتل[1].

قلت: وفي هذا المثال أيضاً نظر، وهو أن مَنْ الشرطية على رأي لا تدخل فيها النساء[2]، فلعل ابن عباس يختار ذلك الرأي. على أن كلَّ هذا

= رقم ٢٨٥٤، وأخرجه أيضاً في ٢٥٣٧/٦، في كتاب استتابة المرتدين، باب حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم، حديث رقم ٦٥٢٤، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(١) قال الحافظ ابن حجر - رحمه الله - عن هذا الحديث «مَنْ بَدَّل دينه فاقتلوه»: «واستُدِلَّ به على قتل المرتدة كالمرتد، وخَصَّه الحنفية بالذَّكَر، وتمسكوا بحديث النهي عن قتل النساء، وحمل الجمهور النهيَ على الكافرة الأصلية إذا لم تُباشر القتال ولا القتل؛ لقوله في بعض طرق حديث النهي عن قتل النساء لما رأى المرأة مقتولة: «ما كانت هذه لتقاتل» ثم نهى عن قتل النساء. واحتجوا أيضاً بأن مَن الشرطية لا تعم المؤنث. وتُعُقِّب بأن ابن عباس راوي الخبر قد قال: تقتل المرتدة. وقتل أبو بكر في خلافته امرأة ارتدت، والصحابة متوافرون، فلم ينكر ذلك عليه أحد، وقد أخرج ذلك كلَّه ابنُ المنذر، وأخرج الدارقطني أثر أبي بكر مِنْ وجه حسن...» فتح الباري ٢٧٢/١٢.

وانظر: سبل السلام ٢٦٥/٣، نيل الأوطار ٤/٨ - ٥، الحاوي ٤١٢/١٦، بداية المجتهد ٤٥٩/٢، الإفصاح عن معاني الصحاح ٢٢٨/٢، المغني ٧٤/١٠. فالرواية الثابتة عن ابن عباس - رضي الله عنهما - هي القول بقتل المرتدة، أما رواية عدم القتل فلا تثبت. قال ابن حجر - رحمه الله - في الدراية في تخريج أحاديث الهداية ١٣٦/٢: «ما أخرجه الدارقطني عن ابن عباس رفعه: «لا تقتلوا المرأة إذا ارتدت». قال الدارقطني: لا يصح، وفيه عبدالله بن عيسى وهو كذاب» ثم تكلم الحافظ على روايات أخرى عن ابن عباس - رضي الله عنهما - في عدم قتل المرتدة، وبيَّن أنها لا تثبت.

وانظر: نصب الراية لأحاديث الهداية ٤٥٦/٣.

(٢) هذا رأي بعض الحنفية، وجمهور العلماء على دخول النساء في «مَنْ». انظر: البرهان ٣٦٠/١، المحصول ١/ق٢/٦٢٢، جمع الجوامع مع المحلي ٤٢٨/١، العضد على ابن الحاجب ١٢٥/٢، الإحكام ٢٦٩/٢، شرح الكوكب ٢٤٠/٣.

عدول عن التحقيق، والتمثيل بحديث أبي هريرة وعَمِله صحيحٌ، وإنما جاء الفساد فيه من جهة تقريره على الوجه المتقدم. وكان الإمام النَّظَّار علاء الدين الباجي رحمه الله يقرره على الوجه الصحيح: وهو أن الكلب من حيث إنه مُفْرد مُعَرَّف للعموم، يشمل كلب الزرع وغيره. وأبو هريرة يرى أن كلب الزرع لا يُغْسل منه إلا ثلاثاً، وغيره يُغْسل منه سبعاً. فقد أخرج بعض أفراد الكلب، هذا هو معنى التخصيص في الحديث.

وهذه فائدة حسنة، لكن ما أدري (مِنْ أين)[1] له أن أبا هريرة كان يغسل مِنْ كلب الزرع ثلاثاً، فإن المعروف اختلاف الرواية عن أبي هريرة في أنه هل كان يرى أنَّ الغسلَ من ولوغ الكلب سبعٌ أو ثلاث، فروى الدارقطني [ت١/١٨٤] بسنده إلى عبد الملك[2]، عن عطاء، عن أبي هريرة قال: «إذا ولغ الكلب في الإناء - فأهْرِقه، ثم اغسله ثلاث مرات»، ثم قال الدارقطني: لم يروه غير عبد الملك عن عطاء عنه[3]، قال: والصحيح عنه سبع مرات[4][5].

(١) في (ص): «مِنْ أين كان».

(٢) هو عبدالملك بن أبي سليمان - واسمه ميسرة - أبو محمد، ويقال: أبو سليمان، وقيل: أبو عبدالله، العَرْزمي. أحد الأئمة، روى عن أنس بن مالك وعطاء بن أبي رباح وغيرهما. قال ابن حجر في التقريب: «صدوق له أوهام». مات سنة ١٤٥هـ. انظر: تهذيب ٦/٣٩٦، تقريب ص٣٦٣.

(٣) انظر: سنن الدارقطني ١/٦٦.

(٤) هذه العبارة لم يقلها الدارقطني بعينها، ولكن هي مفهوم كلامه السابق؛ إذ أورده مورد الاعتراض على الرواية.

(٥) قال الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى في الفتح ١/٢٧٧: «ثبت أنه (أي: أبا هريرة ﷺ) أفتى بالغَسْل سبعاً، ورواية مَنْ روى عنه موافقة فتياه لروايته - أرجح مِنْ =

قلت: فإنْ صح أن أبا هريرة كان يفصل بين كلب الزرع وغيره - يكون ذلك جمعاً بين اختلاف الروايات، فمَنْ روى عنه السبع يكون كلامه في غير كلب الزرع، ومَنْ روى الثلاث يكون مراده بكلب الزرع.

واحتج مَنْ جعل مذهب الراوي مخصِّصاً: بأنه إنما خالف لدليلٍ؛ لأنه لو خالف لا لدليل لَفُسِّق، فلا تُقبل روايته، وإذا كانت مخالفته مستندة إلى دليل - تحتم اتباعه.

والجواب: أنه ربما خالف لشيء ظَنَّ في نفسه - بما أداه إليه نظرُه - كونَه دليلاً، ولم يكن كذلك في نفس الأمر، فلا يلزم القدح في روايته؛ لأنه لم يقدم إلا على حسب تأدية اجتهاده، ولا الاتباع؛ لعدم صحة المظنون[1]. بل ولو احتمل: أن ما ظنه حقٌّ في نفس الأمر[2] - فليس لنا الانقياد له بمجرد التقليد [ص١/٤٧٦] ما لم يتضح لنا وجه الحق في ذلك. والغرض: أن الذي يتضح لنا خلافُ ما عَمِله؛ لقيام الدليل الذي رواه مُعَارِضاً بحقٍّ لِمَا رآه.

= رواية مَنْ روى عنه مخالفتها من حيث الإسناد ومن حيث النظر. أما النظر فظاهر، وأما الإسناد فالموافقة وردت من رواية حماد بن زيد عن أيوب عن ابن سيرين عنه، وهذا من أصح الأسانيد. وأما المخالفة فمِنْ رواية عبد الملك بن أبي سليمان عن عطاء عنه، وهو دون الأول في القوة بكثير».

(١) قوله: «ولا الاتباع» عطف على قوله: «فلا يلزم القدح». والمعنى: أنه كما لا يلزم القدح؛ لكونه مجتهداً، لا يلزمنا اتباعه في اجتهاده؛ لكون اجتهاده مظنوناً، وهو غير صحيح؛ إذ هو مخالف للرواية.

(٢) سقطت من (ص).

خاتمة:

اضطرب النظر في أنه هل صورة هذه المسألة مخصوصة بما إذا كان الراوي صحابياً، أم الأمر أعم من ذلك؟

الذي صح عندي وتحرر[1] أن الأمر أعم من ذلك، ولكن الخلافَ في مَنْ ليس بصحابي أضعف، فليكن القول[2] في المسألة هكذا: إن كان الراوي صحابياً، وقلنا: قول الصحابي حجة - خَصَّ على المختار. قال القاضي في «مختصر التقريب»: «وقد يُنسب ذلك إلى الشافعي في قوله الذي يقلِّد الصحابي فيه، ونقل عنه أنه[3] لا يخصِّص به إلا إذا انتشر في أهل العصر ولم ينكروه، وجَعَل ذلك نازلاً [غ١٨١/١] منزلة الإجماع»[4].

وإنْ قلنا: قولُه غير حجة - ففيه الخلاف المتقدم.

وإنْ كان غيرَ صحابي ترتب الخلاف على الصحابي.

فإن قلنا: لا يخصَّص بقول الصحابي الراوي - لم يُخَصَّص بقول الراوي الذي ليس بصحابي جَزْماً. وإن قلنا: يُخَصَّص - ففي هذا خلاف.

---

(١) في (ص): «ويجوز». وهو تحريف.

(٢) في (ك): «المختار».

(٣) سقطت من (ت).

(٤) انظر: التلخيص ٢/١٢٨ - ١٢٩.

وأما قول القرافي[1]: «صورة المسألة أن يكون صحابياً، وأما غير الصحابي فلا يُخَصِّص قطعاً»[2] - فليس بجيد، والمعتمد ما قلناه[3]، ويشهد له الدليل الذي ذُكر من أنه إنما يخالف لدليل[4]، وإلا انقدحت روايته، فإن هذا يشمل الصحابي وغيره. وبما ذكرناه صَرَّح إمام الحرمين في «البرهان» فقال: وكل ما [ك/٢٦٨] ذكرناه - يعني في[5] هذه المسألة - غير مختص بالصحابي، فلو روى بعض الأئمة حديثاً وعَمِل بخلافه - فالأمر على ما فصَّلناه[6]. انتهى، (وما ذكرته في كتابي «الطبقات» من أني رأيت القاضي صَرَّح بذلك في «مختصر التقريب» - وَهَمٌ مني في الفهم عنه، فقد تأملت كلامه بعد ذلك، فلم أجده يعطي[7] الذي ذكرت، وإنما نبهت على ذلك هنا؛ لئلا يغتر به)[8].

---

(١) في (ت): «القرافي في»، وحذف: «في»، أولى.

(٢) انظر: شرح التنقيح ص٢١٩.

(٣) من الواضح أن الشارح رحمه الله يقصد بقوله: «فليس بجيد، والمعتمد ما قلناه» هو نفي قطعية عدم التخصيص التي أثبتها القرافي، وذلك بسبب الخلاف في الراوي غير الصحابي أيضاً.

(٤) في (ت)، و(غ): «الدليل». وهو خطأ.

(٥) في (ص): «من».

(٦) انظر: البرهان ١/٤٤٣. وانظر: البحر المحيط ٤/٥٣٣.

(٧) سقطت من (ص)، و(ك).

(٨) انظر مسألة التخصيص بمذهب الراوي في: المحصول ١/ق٣/١٩١، الحاصل ١/٥٧٤، التحصيل ١/٤٠٣، نهاية الوصول ٥/١٧٣١، نهاية السول ٢/٤٨٠، السراج الوهاج ١/٥٨٤، التلخيص ٢/١٢٨، البرهان ١/٤٤٢، المستصفى ٣/٣٣٠ (٢/١١٢)، المعتمد ٢/١٧٥، الوصول إلى الأصول ١/٢٩٢، الإحكام ٢/٣٣٣، =

قال: (السابعة: إفراد فردٍ لا يُخَصِّص، مثل: قوله عليه السلام: «أيما إهابٍ دُبغ فقد طهر» مع قوله ﷺ في شاة ميمونة: «دباغها طهورها»[1]؛

= المحلي على الجمع ٢/٣٣، البحر المحيط ٤/٥٢٧، شرح اللمع ١/٣٨١، إحكام الفصول ص٢٦٨، شرح التنقيح ص٢١٩، نشر البنود ١/٢٦٠، بيان المختصر ٢/٣٣١، تيسير التحرير ١/٣٢٦، فواتح الرحموت ١/٣٥٥، شرح الكوكب ٣/٣٧٥، العدة ٢/٥٧٩، المسودة ص١٢٧.

(١) قال الغماري رحمه الله: «هذا الحديث بهذا السياق لا يوجد، بل هو ملفّق من حديثين: ففي صحيح مسلم من حديث ابن عباس قال: «تُصُدِّق على مولاةٍ لميمونة بشاة، فماتت، فمر بها رسول الله ﷺ فقال: هَلاَّ أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم به. فقالوا: إنها ميتة. فقال: إنما حرم أكلها».... وفي لفظٍ لأحمد: إن داجنة لميمونة ماتت، فقال رسول الله ﷺ: «ألا انتفعتم بإهابها، ألا دبغتموه فإنه ذكاته». وكذا رواه الدارقطني، ورواه البزار، والطبراني، والبيهقي بلفظ: «ماتت شاة لميمونة فقال النبي ﷺ: ألا استمتعتم بإهابها، فإن دباغ الأديم طهوره» وفيه يعقوب بن عطاء ضعَّفه ابن معين وأبو زرعة». الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج ص١١٤. وانظر: صحيح مسلم ١/٢٧٦، كتاب الحيض، باب طهارة جلود الميتة بالدباغ، رقم ٣٦٣. مسند أحمد ١/٢٢٧. والدارقطني ١/٤٨، كتاب الطهارة، باب الدباغ، رقم ٢٢. السنن الكبرى ١/١٥ - ١٦، كتاب الطهارة، باب طهارة جلد الميتة بالدبغ. التلخيص الحبير ١/٥٠. ثم قال الغماري بعد كلامه السابق ذكره: «وأما حديث: «دباغها طهورها» فرواه النسائي، والطبراني، وابن حبان، والدارقطني، والبيهقي، من حديث عائشة. وأخرج أحمد، وأبو داود، والنسائي، وابن حبان، والدارقطني، والبيهقي، من طريق الجَوْن بن قتادة عن سَلَمة بن المحبِّق: أن النبي ﷺ في غزوة تبوك دعا بماءٍ من عند امرأة. قالت: ما عندي إلا في قربة لي مَيْتة. قال: أليس قد دَبَغْتِها؟» قالت: بلى. قال: «فإن دباغَها طهورُها». إسناده صحيح، كما قال الحافظ». وانظر: سنن النسائي ٧/١٧٤، كتاب الفرع والعتيرة، باب جلود الميتة، رقم ٤٢٤٤. موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان ص٦١، كتاب الطهارة، باب في جلود الميتة تدبغ، رقم ١٢٣. سنن الدارقطني ١/٤٤، كتاب الطهارة، باب الدباغ، =

لأنه غير منافٍ. قيل: المفهوم منافٍ. قلنا: مفهوم اللقب مردود).

إذا أفرد الشارع فرداً من أفراد العام بالذكر، وحكم عليه بما حكم على العام لا يكون مخصِّصاً للعموم، خلافاً لأبي ثور. مثاله: ما رَوَى مسلم أن رسول الله ﷺ قال: «أيما إهاب دُبغ فقد طهر»[1]. وقال عليه السلام وقد مر بشاةٍ ميتة لمولاةٍ لميمونة[2][3]. كما رواه مسلم: «ألا أخذوا

= رقم ١٠. السنن الكبرى ١/١٧، كتاب الطهارة، باب طهارة جلد الميتة بالدبغ. وفي ١/٢١، كتاب الطهارة، باب اشتراط الدباغ في طهارة جلد ما لا يؤكل لحمه وإنْ ذُكّي. مسند أحمد ٥/٦، ٧، سنن أبي داود ٤/٣٦٨ - ٣٦٩، كتاب اللباس، باب في أُهَب الميتة، رقم ٤١٢٥. سنن النسائي ٧/١٧٣ - ١٧٤، كتاب الفرع والعتيرة، باب جلود الميتة، رقم ٤٢٤٣. موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان ص٦١، كتاب الطهارة، باب في جلود الميتة تُدبغ، رقم ١٢٤. سنن الدارقطني ١/٤٥، ٤٦، كتاب الطهارة، باب الدباغ، رقم ١٢، ١٤. السنن الكبرى ١/١٧، ٢١.

(١) أخرجه مالك في الموطأ ٢/٤٩٨، كتاب الصيد، باب ما جاء في طهور الميتة. والشافعي (ترتيب المسند ص١٠). وأحمد في المسند ١/٢١٩، ٢٧٠. ومسلم ١/٢٧٧، في الحيض، باب طهارة جلود الميتة بالدباغ، حديث رقم ٣٦٦. وأبو داود ٤/٣٦٧ - ٣٦٨، في اللباس، باب في أهب الميتة، حديث رقم ٤١٢٣. والترمذي ٤/٢٢١، في اللباس، باب ما جاء في جلود الميتة إذا دبغت، حديث رقم ١٧٢٨. والنسائي ٧/١٧٣، في كتاب الفرع والعتيرة، باب جلود الميتة، رقم ٤٢٤١. وابن ماجه ٢/١١٩٣، في اللباس، باب لبس جلود الميتة إذا دُبغت، رقم ٣٦٠٩. وانظر: نصب الراية ١/١١٥ - ١١٦، تلخيص الحبير ١/٤٦.

(٢) في (ص): «ميمونة».

(٣) الذي في المتن: «شاة ميمونة»، والصواب هو ما ذكره الشارح رحمه الله تعالى، ولذلك قال الإسنوي رحمه الله تعالى: «واعلم أن الواقع في الصحيحين من رواية ابن عباس أن الشاة كانت لمولاة ميمونة تُصُدِّق بها عليها». نهاية السول ٢/٤٨٥.

إهابها[1] فدبغوه فانتفعوا به»[2].

والدليل على أن العام لا يُخَصُّ[3] ببعضه إذا أُفرد بالذكر: أن المخصِّص لابد وأن يكون بينه وبين العام منافاة، ولا منافاة بين كلِّ الشيء وبعضه.

واحتج أبو ثور: بأن تخصيص الشيء بالذِّكر يُفهم منه نَفْي الحكمِ عما عداه، وإلا فلا [ص١/٤٧٧] تظهر فائدةٌ لتخصيص ذلك الفرد بالذكر[4].

وأجاب المصنف: بأن المفهومَ هنا مفهومُ اسمٍ، وهو غير حجة كما سبق[5].

وعندي في ترتيب المسألة على هذا الوجه نظر، وما أظن أبا ثور يستند

---

(١) فالضمير في «إهابها» يعود إلى الشاة، فكأنه قال: ألا أخذوا إهاب الشاة، فعلّق الحكم باللقب أي: بالاسم وهو الشاة، فمفهوم اللقب - عند مَنْ يقول به - لهذا الحديث: أن غيرَ إهاب الشاة غيرُ داخلٍ في الحكم، فيكون هذا المفهوم مخصِّصاً لعموم حديث: «أيما إهابٍ دُبغ فقد طهر». انظر: نهاية السول ٢/٤٨٥.

(٢) انظر: صحيح مسلم ١/٢٧٦ - ٢٧٧، في كتاب الحيض، باب طهارة جلود الميتة بالدباغ، حديث رقم ٣٦٣، وانظر حديث رقم ٣٦٤، ٣٦٥.

(٣) في (ص)، و(غ)، و(ك): «لا يختص».

(٤) قال الإسنوي رحمه الله تعالى: «اختلفوا في تحرير مذهب أبي ثور، فنقل عنه الإمام في «المحصول»: أن المفهوم مخرجٌ لما عدا الشاة. ونقل عنه ابن بَرْهان في «الوجيز»، وإمام الحرمين في باب الآنية من «النهاية»: أن المفهوم مخرج لما لا يؤكل لحمه». نهاية السول ٢/٤٨٦. وانظر: الوصول إلى الأصول ١/٣٢٩.

(٥) وفائدة ذكر البعض هو نفي احتمال تخصيصه من العام. انظر: المحلي على الجمع ٢/٣٣.

في ذلك إلى مفهوم اللقب، فإن الظاهر أنه لا يقول به، فإنا لم نر أحداً حكاه عنه، مع أنه أجلُّ وأقدم من الدقاق، وأولى بأن تُودع آراؤه بطون الأوراق[1]، ولعله يقول بهذا المفهوم إذا ورد خاصاً بعد عامٍّ تقدمه، ويقول: إنَّ ذلك قرينةٌ في أن المراد بذلك العام هذا الخاص، ويَجْعل العام كالمطلق، والخاص كالمقيَّد، ولا يكون ذلك قولاً منهم بمفهوم اللقب الذي قال به الدقاق[2]، وحينئذ ترتيب المسألة على أنه استند فيها إلى مفهوم اللقب غير سديد، والرد عليه كذلك[3][4].

---

(١) قال المجد ابن تيمية رحمه الله تعالى عن حكاية خلاف أبي ثور رضي الله عنه في هذه المسألة: «وقد ذكر ابن برهان وأبو الخطاب فيه خلافاً عن أبي ثور، ولا أظنه إلا خطأ، وذكره أبو الطيب ولم يذكر فيه خلافاً». المسودة ص١٤٢، وانظر: البحر المحيط ٣٠١/٤.

(٢) فمفهوم اللقب الذي يقول به أبو ثور - ليس هو مفهوم اللقب الذي يقول به الدقاق، وهو الاحتجاج بمفهوم اللقب مطلقاً، بل الذي يحتج به أبو ثور هو مفهوم اللقب الخاص الوارد بعد عام.

(٣) فأبو ثور حينما خَصَّص حديث: «أيما إهاب دُبغ فقد طهر» بحديث: «ألا أخذوا إهابها فدبغوه فانتفعوا به» استند فيه إلى أن هذا الحديث الثاني خاصٌّ واردٌ بعد عام؛ فأفاد التخصيص، لا بمجرد كونه لقباً، بل لقبٌ بالوصف المذكور.

(٤) انظر المسألة السابعة في: المحصول ١/ق١٩٥/٣، الحاصل ٥٧٦/١، التحصيل ٤٠٣/١، نهاية الوصول ١٧٥٥/٥، نهاية السول ٤٨٤/٢، السراج الوهاج ٥٨٧/١، المعتمد ٢٨٨/١، الإحكام ٣٣٥/٢، المحلي على الجمع ٣٣/٢، البحر المحيط ٣٠٠/٤، ٥٣٨، الوصول إلى الأصول ٣٢٩/١، العضد على ابن الحاجب ١٥٢/٢، شرح التنقيح ص٢١٩، تيسير التحرير ٣١٩/١، فواتح الرحموت ٣٥٥/١، شرح الكوكب ٣٨٦/٣، المسودة ص١٤٢.

قال: (الثامنة: (عَطْفُ الخاص)[1] لا يخصِّص، مثْلُ: «ألاَ لا يُقتل مسلمٌ بكافر، ولا ذو عهدٍ في عهده». وقال بعض الحنفية بالتخصيص، تسويةً بين المعطوف والمعطوف عليه. قلنا: التسوية في جميع الأحكام غير واجبة).

عَطْف الخاص على العام لا يُوجب تخصيص العام، خلافاً لأبي حنيفة وأصحابه. وتوقف فيه بعض المتكلمين[2].

---

(١) في نهاية السول ٢/٤٨٦، ومناهج العقول ٢/١٣٥: «عطف العام على الخاص». وهو خطأ. وفي السراج الوهاج ١/٥٨٩: «عطف الخاص على العام». وفي شرح الأصفهاني ١/٤٢٦: «عطف الخاص عليه». وكلاهما صحيح. ويؤكد خطأ المتن الذي في نهاية السول ومناهج العقول شرح الإسنوي والبدخشي فإنهما ذكرا المسألة على الوجه الصواب، وفي شرح الكوكب ٣/٢٦٢: «وترجمها الرازي، والبيضاوي، والهندي، وابن قاضي الجبل بقولهم: عطف الخاص على العام لا يقتضي تخصيص المعطوف عليه». وأعني بالتخطئة أن العبارة: «عطف العام على الخاص» لا تناسب المثال المذكور: «لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهدٍ في عهده»؛ لأنه من عطف الخاص على العام، ولكن لا يلزم من هذه التخطئة أن هذه الصورة خطأ من حيث هي، بل هي نظير الصورة الأخرى والخلاف فيهما واحد؛ ولذلك قال الشارح والمحلي في شرح الجمع ٢/٣٢: (والأصح أن عطف العام على الخاص) وعكسه المشهور (لا يخصِّص) العام... مثال العكس: حديث أبي داود وغيره: «لا يقتل مسلم بكافر، ولا ذو عهدٍ في عهده» يعني: بكافرٍ حربي... ومثال الأول أن يقال: لا يقتل الذمي بكافرٍ، ولا المسلم بكافر، فالمراد بالكافر الأول الحربي، فيقول الحنفي: والمراد بالكافر الثاني الحربي أيضاً؛ لوجوب الاشتراك المذكور.اهـ.

(٢) وذهب إليه أيضاً ابن الحاجب. انظر: المنتهى ص١١٣، العضد على ابن الحاجب ٢/١٢٠، وإليه ذهب أيضاً القاضي أبو يعلى في «الكفاية». انظر: المسودة ص١٤٠. قال الشيخ محمد بخيت المطيعي رحمه الله تعالى: «ثقات مذهب الحنفية صَرَّحوا بأن هذه المسألة لا توجد في كتب الحنفية، ويشير إلى ذلك ابن الهمام في «التحرير» =

مثالــه: أنَّ أصحابنــا لمــا احتـجــوا علـى أن المسلـم لا يُقتـل بالذمـي بمـا[1] روى أبو داود مـن حـديـث عمـرو بـن شعيـب عـن أبيـه عـن جـده: أنَّ رسـول الله ﷺ قـال: «لا يـقـتـل مسلـمٌ بـكـافـر ولا ذو عهـدٍ فـي عهـده»[2] – قالـت الحنفيـةُ[3] أو

= أيضاً، وإنما استنبط غير الحنفية من الخلاف بين الحنفية والشافعية في قوله عليه الصلاة والسلام: ألا لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهدٍ في عهده» على الوجه الذي سنذكره – مسألةً أصولية عَبَّر عنها بعضهم بقوله: عطف العام على الخاص لا يخصِّص». سلم الوصول ٢/٤٨٦، وهذا الذي ذكره الشيخ مستفاد من الفواتح ١/٢٩٨، ٢٩٩، والبدخشي رحمه الله تعالى شرح المسألة، ولم يعترض هذا الاعتراض. انظر: مناهج العقول ٢/١٣٥.

(١) في «ت»: «لما».

(٢) أخرجه البخاري ١/٥٣، في كتاب العلم، باب كتابة العلم، رقم الحديث ١١١، وفي الجهاد، باب فكاك الأسير ٣/١١٠، رقم الحديث ٢٨٨٢، وفي الديات، باب العاقلة ٦/٢٥٣١، رقم ٦٥٠٧، وفي باب لا يقتل المسلم بالكافر ٦/٢٥٣٤، رقم ٦٥١٧. وأخرجه الترمذي ٤/١٧، في كتاب الديات، باب ما جاء لا يقتل مسلم بكافر، رقم ١٤١٢. وأخرجه النسائي ٨/٢٣ – ٢٤، في القسامة، باب سقوط القود من المسلم للكافر، رقم ٤٧٤٤. وابن ماجه ٢/٨٨٧، في الديات، باب لا يقتل مسلم بكافر، رقم الحديث ٢٦٥٨، ٢٦٥٩. وليس في رواياتهم كلها لفظة: «ولا ذو عهدٍ في عهده». لكن أخرجها النسائي وأبو داود من حديث علي رضي الله عنه، وابن ماجه عن ابن عباسٍ عن النبي ﷺ بلفظ :«لا يقتل مؤمن بكافرٍ ولا ذو عهدٍ في عهده». انظر: سنن النسائي ٨/٢٤، رقم الحديث ٤٧٤٥، سنن أبي داود ٤/٦٦٦ – ٦٦٩، رقم ٤٥٣٠، سنن ابن ماجه ٢/٨٨٨، رقم ٢٦٦٠.

(٣) كذا نسبه إليهم الإمام في المحصول ١/ق٣/٢٠٥، وسراج الدين الأُرموي في التحصيل ١/٤٠٥، وصفي الدين الهندي في نهاية الوصول ٤/١٧٠١، والآمدي =

بعضهم[1]: إنه عليه السلام عَطَف عليه قولَه: «ولا ذو عهدٍ في عهده»، فيكون معناه: ولا ذو عهد في عهده بكافر. ثم إن الكافر الذي لا يُقتل به ذو العهد هو الحربي، فيجب أن يكون الكافر الذي لا يُقتل به المسلم أيضاً هو الحربي، تسويةً بين المعطوف والمعطوف عليه.

وأجاب[2] المصنف: بأن التسوية بين المعطوف والمعطوف عليه غير واجبة في جميع الأحكام.

وهو جواب ضعيف؛ لأن الحنفية لا يقولون باشتراك المعطوف والمعطوف عليه في جميع الأحكام، بل باشتراكهما في المتعلَّقات كالحال والشرط، والمصنف يوافق على ذلك، كما نَصَّ عليه في الاستثناء المُتَعَقِّب للجمل[3]، بل الجواب الصحيح أن قوله: «ولا ذو عهد في عهده» كلامٌ تام؛ لأنه لو قال: ولا يقتل ذو عهد - لكان من الجائز أن يتوهم منه[4] متوهِّم أن مَنْ وُجد منه العهد ثم خرج عن عهده لا يجوز قتله، فلما قال [ص١/٤٧٨]: «في عهده» - علمنا أن هذا النهي مختصٌّ بكونه في حال العهد. وإذا ثبت كونه كلاماً تاماً فلا يجوز إضمار تلك الزيادة، أعني

= في الإحكام ٢/٢٥٨، والقرافي في شرح التنقيح ص٢٢٢، وأبو الخطاب الكلوذاني في التمهيد ٢/١٧٢.

(١) كذا نسبه إلى بعضهم تاج الدين الأرموي في الحاصل ١/٥٧٩.

(٢) في (ت)، و(ص)، و(ك): «أجاب».

(٣) بمثل هذا اعترض البدخشي في مناهج العقول ٢/١٣٦.

(٤) سقطت من (ت).

لفظة: «بكافر»؛ لأن الإضمار على [ت١/١٨٥] خلاف الأصل[1].

فإن قلت: ما وجه الارتباط بين هاتين الجملتين حينئذ، أعني: قوله: «لا يقتل مسلم بكافر، ولا يقتل ذو عهد في عهده»؛ إذ لا يظهر لإحداهما تعلق بالأخرى؟

قلت: ظني [ك/٢٦٩] أن أبا إسحاق المروزي - أحد أئمة أصحابنا - أجاب عنه في «التعليقة»: بأن عداوة الصحابة رضي الله عنهم للكفار في ذلك الوقت[2] كانت شديدة جداً، فنبه ﷺ على أنَّ صاحبَ العهد إذا كان في عهده لا يُقتل؛ لئلا يتجرد اللفظ الدال على أنَّ المسلم لا يقتل بالكافر، أعني قوله: «لا يقتل مسلم بكافر» فتحمل العداوةُ الشديدةُ على الإقدام على قتل كل كافر من مُعَاهَدٍ وغيرِه [غ١/١٨٢][3].

وهذا الجواب جديرٌ بأن يُغْتبط به[4]، ولا يقال: حرمةُ الإقدام وإن انتفى القصاصُ باقيةٌ، وهي تَحْمِل الصحابةَ الذين هم أهل الورع الشديد على الإحجام؛ لأنا نقول: كان ذلك في صدر الإسلام، فلا[5] يلزم من كون المسلم لا يُقتل بالكافر أن يكون قتلُ المعاهَد حراماً، بل حَكَم أولاً بنفي القصاص بين المسلم والكافر مطلقاً، والدليلُ الدالُّ على جواز قتل الكافر في الجملة قائم، فبيَّن تخصيصَ ذلك الدليل (بنهيه

(١) انظر: نهاية السول ٢/٤٨٧، شرح الأصفهاني ١/٤٢٨.

(٢) سقطت من (ت)، و(غ).

(٣) انظر: البحر المحيط ٤/٣٠٩.

(٤) سقطت من (ت).

(٥) في (ت)، و(غ)، و(ك): «ولا».

عن)[1] قتل المعاهَد في عهده[2].

قال: (التاسعة: عَوْد ضميرٍ خاصٌّ لا يخصِّص. مثل: و﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ﴾[3] مع و﴿وَبُعُولَتُهُنَّ﴾؛ لأنه لا يزيد على إعادته).

عَوْد الضمير إلى بعض العام المتقدم هل يُوجب تخصيص العام؟

وإنْ شئتَ قلتَ: إذا عُقِّب اللفظُ العام باستثناء، أو تقييد بصفة[4]، أو حكم خاص لا يتأتى في كلِّ مدلوله، بل في بعضه، فهل يُوجب ذلك تخصيصَه؟

اختلفوا فيه:

فذهب الأكثر مِنْ أصحابنا إلى أنَّ ذلك لا يُوْجب تخصيصَه. وبه جَزَم في الكتاب، واختاره الغزالي، والآمدي، وابن الحاجب، وصفي الدين

---

(١) في (ص): «عن نهيه». وهو خطأ.

(٢) انظر مسألة عطف الخاص على العام في: المحصول ١/ق٣/٢٠٥، الحاصل ١/٥٧٩، التحصيل ١/٤٠٥، نهاية الوصول ٤/١٧٠١، نهاية السول ٢/٤٨٦، شرح الأصفهاني ١/٤٢٦، مناهج العقول ٢/١٣٥، السراج الوهاج ١/٥٨٩، الإحكام ٢/٢٥٨، المحلي على الجمع ٢/٣٢، ١/٤٢٤، البحر المحيط ٤/٣٠٧، شرح التنقيح ص٢٢٢، العضد على ابن الحاجب ٢/١٢٠، فواتح الرحموت ١/٢٩٨، تيسير التحرير ١/٢٦١، شرح الكوكب ٣/٢٦٢، المسودة ص١٤٠، التمهيد لأبي الخطاب ٢/١٧٢.

(٣) سورة البقرة: الآية ٢٢٨.

(٤) في (ص): «بصيغة». وهو خطأ.

الهندي[1].

وذهب أكثر الحنفية إلى أنه يُخصِّصه[2]، ولذلك قالوا في قوله عليه السلام: «لا تبيعوا البر بالبر إلا كيلاً بكيل»[3]: إنَّ المراد منه ما يُكال من البر، فيجوز بيع الحفنة بالحفنتين؛ لأن ذلك القدر مما لا يكال[4].

وذهب جماعةٌ منهم إمام الحرمين، وأبو الحسين، والإمام إلى

---

(١) وهو مذهب مالك - رضي الله عنه - وأصحابه، وبه قال أكثر الحنابلة، وإليه ذهب القاضي عبد الجبار. انظر: المعتمد ٢٨٣/١، الإحكام ٣٣٦/٢، العضد على ابن الحاجب ١٥٢/٢، نهاية الوصول ١٧٦٣/٥، نشر البنود ٢٥٨/١، شرح التنقيح ص٢١٨، شرح الكوكب ٣٨٩/٣.

(٢) انظر: تيسير التحرير ٣٢٠/١، فواتح الرحموت ٣٥٦/١، وهو رواية عن أحمد رضي الله عنه، وإليها ذهب القاضي أبو يعلى في «الكفاية». انظر: المسودة ص١٣٨، شرح الكوكب ٣٨٩/٣.

(٣) لم أقف على هذا اللفظ، ولكن ورد النهي عن بيع البر بالبر إلا سواء بسواء عيناً بعين في حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه: «إني سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن بيع الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبُرِّ بالبُرِّ، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، إلا سواءً بسواء، عيناً بعين. فمن زاد أو ازداد فقد أربى». أخرجه مسلم في صحيحه ١٢١٠/٣، كتاب المساقاة، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقداً، رقم ١٥٨٧. والنسائي ٢٧٤/٧ - ٢٧٥، في كتاب البيوع، باب بيع البر بالبر، رقم ٤٥٦٠، ٤٥٦١. وابن ماجه ٧٥٧/٢، في كتاب التجارات، باب الصرف وما لا يجوز متفاضلاً يداً بيد، رقم ٢٢٥٤. والترمذي ٥٤١/٣، في كتاب البيوع، باب ما جاء أن الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل، رقم ١٢٤٠.

(٤) انظر: الهداية ٦٨/٣.

التوقف[1].

ومَثَّل في الكتاب لذلك بقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوءٍ﴾ [ص١/٤٧٩]، ثم إنه تعالى قال: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾[2]، وهذا مختص بالمطلقة بالطلاق الرجعي دون البائن. فيقول الأولون: إن ذلك لا يقتضي أن المراد من المطلقات الرجعيات[3]. وتقول الحنفية: يقتضيه.

ومثال الاستثناء: قوله تعالى: ﴿لاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ﴾[4] إلى قوله: ﴿إِلاَّ أَنْ يَعْفُونَ﴾[5]، فاستثناء العفو عنه[6] لكناية راجعة إلى النساء، ومعلوم أن العفو لا يصح إلا من البالغات العاقلات دون الصبية والمجنونة، فهل يُوجب ذلك أن يُقال: إن المراد من النساء في أول الكلام البالغات العاقلات فقط[7]؟

---

(١) انظر: المعتمد١/٢٨٣ ، المحصول ١/ق٣/٢١٠، نهاية الوصول ٥/١٧٦٤، الوصول إلى الأصول ١/٢٧٧. وإليه صار ابن عبد الشكور. انظر: فواتح الرحموت ١/٣٥٦.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٢٨.

(٣) يعني: يقول الأولون القائلون بعدم التخصيص: إنَّ ذِكْر حكمِ المطلقة الرجعية: وهو أن بَعْلها أحقُّ بردها - لا يقتضي أن المطلّقات المذكوراتِ قبل ذلك المرادُ بهن الرجعيات، فَعَوْد الضمير في قوله: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ﴾ إلى العام في قوله: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ﴾ - لا يقتضي التخصيص.

(٤) سورة البقرة: الآية ٢٣٦.

(٥) سورة البقرة: الآية ٢٣٧.

(٦) أي: عن الجناح.

(٧) انظر: نهاية الوصول ٥/١٧٦٤.

ومثال التقييد بالصفة: قوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [1]، ثم قال: ﴿لاَ تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾ [2] يعني الرغبةَ في مراجعتهن، ولا ريب في أن ذلك لا يتأتى في الطلاق البائن، فهل يقتضي ذلك تخصيصَ الطلاق [3] المذكور في أول الكلام بالرجعي [4]؟

ومثال التقييد بحكمٍ آخر ما أورده المصنف، وقد شرحناه.

واحتج المصنف بأن عود الضمير لا يزيد على إعادة ذلك البعض، ولو صَرَّح بالإعادة فقيل: «وبعولة المطلقات أحق بردهن» في المثال الأول، أو: «إلا أن تعفو العاقلات البالغات» في المثال الثاني، أو: «يُحْدِثُ أمراً في الرجعيات» في المثال الثالث - لم يكن ذلك مُخَصِّصاً اتفاقاً، فكذلك هنا.

واحتج المتوقف: بأن ظاهرَ العموم يقتضي الاستغراق، وظاهرَ الكناية يقتضي مطابقتها للمَكْني في العموم والخصوص، وليست مراعاة ظاهر العموم بأولى [5] من مراعاة ظاهر الكناية، فوجب التوقف.

وأجيب عنه: بأنا لا نسلم أنه ليست مراعاة أحدهما بأولى من مراعاة الآخر، بل مراعاة إجراء العام على عمومه [ك/٢٧٠] - أولى مِنْ مراعاة مطابقة الكناية للمَكْني، لأن المكنيَّ أصلٌ، والكناية تابعةٌ؛ لأنها تفتقر في

---

(١) سورة الطلاق: الآية ١.

(٢) سورة الطلاق: الآية ١.

(٣) سقطت من (ص).

(٤) انظر: نهاية الوصول ٥/١٧٦٥.

(٥) في (ت)، و(غ): «أولى».

دلالتها على مسماها إليه، مِن غير عكس. ومراعاة دلالة المتبوع أولى من مراعاة دلالة التابع ؛ ولأنه أكثر فائدة وأظهر دلالة، فكان بالرعاية أجدر. (والله أعلم)[1].

فائدة:

سألت والدي أطال الله بقاه في قوله تعالى: ﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾[2]، وقول الشافعي ﷺ: إنَّ ذلك في الأحرار، بدليل أن العبد لا يملك[3].

فقلت: إن[4] هذا مِنْ عَطْف الضمير [ص١/٤٨٠] الخاص على العام، فلا يقتضي التخصيصَ على الصحيح.

فقال: ليس هذا من ذلك القبيل؛ لأن ذلك في لفظ عامٍ يتقدم، ويأتي بعده ضمير لا يستقل بنفسه، بل يعود على ذلك اللفظ المتقدم العام. وهنا خطاب، والمخاطَب لم يتحقق فيه عموم ولا خصوص، والمرجع فيه إلى

---

(١) لم ترد في (ت)، و(ص).

(٢) سورة النساء: الآية ٣.

(٣) عبارة الشافعي رضي الله عنه كما في «أحكام القرآن» ١/١٨٠ (جَمْع البيهقي رضي الله عنه): فكان بَيِّناً في الآية والله أعلم: أن المخاطبين بها الأحرار؛ لقوله عز وجل: ﴿فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ ؛ لأنه لا يملك إلا الأحرار. وقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا﴾ فإنما يعول من له المال، ولا مال للعبد، وانظر: الأم ٥/٤١.

(٤) سقطت من (ص)، و(ك).

قَصْد المتكلم، وما يدل عليه. فقوله[1]: ﴿فَانْكِحُوا﴾ خطابٌ لمخاطَبين لم يتحقق دخول العبيد في موضوعه، بل بحسب ما يريد المتكلم مِنْ مخاطَبه، فإذا دلَّ دليل في آخر الكلام أو في أوله على المراد - حُمِل عليه، وهنا قد دَلَّ دليلٌ في آخره وهو قوله: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾، وفي أوله وهو: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى﴾[2]، فإنه إنما يخاطَب به مَنْ يلي أمرَ اليتيم، والعبد لا يلي أمرَ اليتيم.

فقلتُ: الخطاب الأول[3] لجميع الناس الأحرار والعبيد، بدليل قوله: ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ﴾[4].

فقال: لنا في الجواب طريقان:

أحدهما: ما قررناه غير مرة مِنْ أن[5] أيًّا[6] نكرة وهي المنادى، (ووُصِفت)[7] بالناس، فالألف واللام في «الناس» للعهد، والمعهود هي النكرة المقصودة، وهو الذي ناداه المتكلم، والعهد متقدم[8] على العموم.

---

(١) في (ت)، و(غ): «بقوله». وهو خطأ.

(٢) سورة النساء: الآية ٣.

(٣) وهو قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا...﴾.

(٤) سورة النساء: الآية ١.

(٥) سقطت من (ت).

(٦) أي: في قوله: ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ....﴾.

(٧) في (ص): «وُصِف» وفي (غ): ««ووصف» فيكون الضمير عائداً إلى «المنادى».

(٨) في (ص): «مقدم».

والثاني: أن يُسَلَّم أنها للعموم، ويقوم دليلٌ على أن الخطاب بعدها لبعضهم [غ١/١٨٣] مثاله: أن يقول لعشرة: افعلوا كذا. ثم يقول لبعضهم: افعلوا كذا. فليس تخصيصاً للأول، وإنما هو خطاب لغير مَنْ خُوطب أوَّلاً، وهو بعض منه. وهو يشبه الالتفات، فليس من باب عَوْد الضمير المقتضي للتخصيص على خلافٍ فيه، بل هذا لا يقتضي التخصيص قولاً واحداً؛ لأن كلَّ واحدٍ من الكلامين مستقل بنفسه، وإنْ كان بينهما التئام. (والله أعلم)[1][2].

قال: (تذنيب: المطلَق والمقيَّد إن اتحد سببُهما حُمِل المطلق عليه، عملاً بالدليلين. وإلا فإن اقتضى القياسُ تقييدَه قُيِّد، وإلا فلا).

المطلق والمقيَّد كالعام والخاص، وكل ما يجوز فيه تخصيص العام من الأدلة إما على الوفاق أو الخلاف - فإنه يجوز به تقييد المطلق من غير تفاوت، ولذلك [ت١/١٨٦] جعل المصنف الكلام فيه ذِنَابَةً[3]، وتتمة

---

(١) لم ترد في (ت)، و(غ)، و(ك).

(٢) انظر المسألة التاسعة في: المحصول ١/ق٣/٢٠٨، الحاصل ١/٥٨٠، التحصيل ١/٤٠٦، نهاية الوصول ٥/١٧٦٣، نهاية السول ٢/٤٨٩، السراج الوهاج ١/٥٩٠، مناهج العقول ٢/١٣٦، الإحكام ٢/٣٣٦، المحلي على الجمع ٢/٣٢، المعتمد ١/٢٨٣، شرح التنقيح ص٢١٨، العضد على ابن الحاجب ٢/١٥٢، فواتح الرحموت ١/٣٥٦، تيسير التحرير ١/٣٢٠، شرح الكوكب ٣/٣٨٩، المسودة ص١٣٨، العدة ٢/٦١٤.

(٣) أي: مؤخَّراً. وفي اللسان ١/٣٩١، ٣٩٢، مادة (ذنب): «وذَنَبة الوادي والنهر، وَذُنَابَتُه، وذِنَابَتُه: آخره، الكسر عن ثعلب.... وذِنابة العين، وذِنابها، وذَنَبُها: مؤخَّرها».

للعام والخاص. والأخذ في شرح ما أورده يستدعي تقديمَ مقدِّمةٍ، فنقول: المطلق منقسمٌ إلى حقيقي، وإضافي.

أما الحقيقي: فهو المطلق من كل وجه. وقد يقال: المطلق على الإطلاق: وهو المجردُ [ص١/٤٨١] عن جميع القيود، الدالُّ على ماهية الشيء من غير أن يدل على شيءٍ مِنْ أحوالها وعوارضها. على ما ذكرناه[1] في باب العموم.

وأما الإضافي، مثل قولك: أعتق رقبة، واضرب رجلاً - فليس هو[2] مطلقاً من كل وجه، بل: هو دال على واحدٍ شائع في الجنس. وهما قيدان زائدان على الماهية، وهذا مُطْلق بالنسبة إلى قولنا: رقبة مؤمنة. ومُقَيَّدٌ بالنسبة إلى اللفظ الدال على ماهية الرقبة، من غير أن يكون فيها دلالة على كونها واحدة أو كثيرة، أو شائعاً في الجنس، أو مُعَيَّناً.

وإذا عرفت انقسام المطلق إلى قسمين - فاعلم أن المُقَيَّد (ينقسم أيضاً)[3] إلى قسمين مقابِلَيْهما:

فالمقيَّد من كل وجه، أو على الإطلاق: هو اللفظ الذي لا اشتراك فيه أصلاً. كأسماء الأعلام.

وأما المقيَّد من وجه دون وجه - فنَحْو: ﴿رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾، ورجل عالم[4].

---

(١) في (ص): «ما ذكرنا».

(٢) في (ت): «هذا».

(٣) في (ت)، و(غ)، و(ك): «أيضاً ينقسم».

(٤) انظر تعريف المطلق والمقيد في: نهاية الوصول ١٧٧١/٥، الإحكام ٣/٣، المحلي =

إذا[1] عرفت [ك/٢٧١] ذلك فلْنَعُد إلى الشرحِ، والمقصودِ (من الكلام)[2] في حمل المطلق على المقيد.

اعلم أن مُتعَلَّق حكم المطلق إما أن يكون عَيْن[3] متعلَّق حكم المقيَّد، أَوْ لا يكون.

فإنْ كان الثاني فلا يُحْمل المطلق على المقيد وفاقاً[4]؛ لأنه لا مناسبة بينهما، ولا تعلق لأحدهما بالآخر أصلاً. ومثلوا هذا بتقييد الشهادة بالعدالة، وجريان ذِكْر الرقبة في الكفارة مطلقاً مُعَرَّى العدالة.

وإنْ كان الأول: فإما أن يتحد السبب أو يختلف، وعلى التقديرين: إما أنْ يكون كل واحد من المطلق والمقيد أمراً، أو نهياً، أو أحدهما أمراً والآخر نهياً. فهذه أقسام ستة:

أحدها: أن يكون السبب واحداً، وكل واحد منهما أمراً. نحو أن نقول: أعتقوا رقبةً مؤمنة إذا حنثتم. ثم نقول مرة أخرى: أعتقوا رقبةً إذا

= على الجمع ٢/٤٤، البحر المحيط ٥/٥، شرح التنقيح ص٢٦٦، العضد على ابن الحاجب ٢/١٥٥، نشر البنود ١/٢٦٤، كشف الأسرار ٢/٢٨٦، فواتح الرحموت ١/٣٦٠، شرح الكوكب ٣/٣٩٢، المسودة ص١٤٧، مختصر ابن اللحام ص١٢٥.

(١) في (ص): «وإذا».

(٢) في (غ)، و(ص)، و(ك): «الكلام».

(٣) في (ص): «غير» وهو خطأ.

(٤) انظر: المحصول ١/ق٣/٢١٤، نهاية الوصول ٥/١٧٧٣، المعتمد ١/٢٨٨، البحر المحيط ٥/٩، شرح التنقيح ص٢٦٦، الفواتح ١/٣٦١، الإحكام ٣/٤، كشف الأسرار ٢/٢٨٧، التلخيص ٢/١٦٦.

حنثتم. فها هنا لا خلاف أن المطلق محمولٌ على المقيَّد[1]. وكذا لو قال أوَّلاً: أعتقوا رقبة. ثم قال: أعتقوا رقبة مؤمنة. وكذا لو لم يُعلم التاريخ بينهما؛ لأن مَنْ عمل بالمقيَّد فقد عمل بالمطلق، ضرورةَ أنَّ المطلق جزءٌ من المقيَّد، والآتي بالكل آتٍ بالجزء، فيكون العمل بالمقيَّد عملاً بالدليلين. وأما العمل بالمطلق فليس عملاً بالمقيَّد؛ لأن الآتي بالجزء لا يكون آتياً بالكل، بل يكون[2] تاركاً له، فيكون العمل بالمطلق يستلزم الترك لأحد الدليلين بالكلية، فإذا كان الجمع بين الدليلين واجباً مع استلزامه الترك لشيء من مدلولات أحدهما - فليجب حيث لا يستلزم ذلك بطريقٍ أولى، ولا يُخَرَّج ذلك على الخلاف في تقابل [ص٤٨٢/١] العام المتأخر والخاص المتقدم؛ لهذا الذي ذكرناه.

فإنْ قلت: مقتضى[3] الإطلاق: التمكن مِنْ أي فردٍ شاء المكلَّف. والتقييد يزيل[4] التمكن من ذلك، فلِمَ كانَ هذا أولى مِنْ حمل الأمر بالمقيَّد على الندب؟

قلت: هذا الحكم الذي هو التمكن حالة الإطلاق - غيرُ مدلولٍ عليه باللفظ؛ لأن اللفظ: وهو أعتق رقبة، مثلاً - إنما دل على

---

(١) انظر: البحر المحيط ١٠/٥، شرح الكوكب ٣٩٦/٣، ٣٩٧، المسودة ص١٤٦، الإحكام ٤/٣، كشف الأسرار ٢٨٧/٢.

(٢) سقطت من (ص).

(٣) في (ص): «فمقتضى».

(٤) في (غ): «مزيل».

إيجاد[1] عِتْق رقبة، وكون الكافرة في حالة الإطلاق مجزئةً، إنما جاء من تركيب العقل مع النقل؛ لأنك تقول هذه الكافرة تجزئ؛ لأنها رقبة، والرقبة تجزئ، لقوله: أعتق رقبة. فَكَوْن الكافرة تجزئ غير مدلول عليه لفظاً، والمقيد: وهو أعتق رقبة مؤمنة - مدلول عليه باللفظ، فكان أولى بالرعاية.

الثاني: أن يكون كُلُّ واحدٍ من المطلَق والمقيَّد نهياً. نحو: أن تقول: لا تعتق رقبة. ثم تقول مرة أخرى: لا تعتق رقبة كافرة. فمن يقول بمفهوم الخطاب يلزمه أن يخصِّص النهي[2] العام بالكافرة؛ لأن النهي الثاني عنده يدل على إجزاء من ليست كافرة[3].

ولقائل أن يقول: وجود المطلق والمقيد في جانب (النفي والنهي)[4] يُصَيِّر المطلق عاماً، والمقيَّد خاصاً؛ لأن ذلك نكرة في سياق النفي فلا يُتَصَوَّران في هذين الجانبين.

الثالث: أن يكون أحدهما أمراً والآخر نهياً، وهو قسمان؛ لأنه إما أن

---

(١) في (ص): «اتخاذ»: «اتحاد». وكلها خطأ.

(٢) سقطت من (غ).

(٣) ومن لا يقول بالمفهوم كالحنفية لا يحمل النهي العام على الكافرة. ووافقهم على ذلك الآمدي وابن الحاجب من جهة عدم المنافاة بينهما؛ إذ الرقبة الكافرة فرد من أفراد عموم الرقبة. انظر: كشف الأسرار ٢/٢٨٧، الإحكام ٣/٥، المنتهى ص١٣٥ - ١٣٦، العضد على ابن الحاجب ٢/١٥٥ - ١٥٦، شرح الكوكب ٣/٣٩٩ - ٤٠٠، التمهيد لأبي الخطاب ٢/١٧٨.

(٤) في (ص): «النهي والنفي».

يكون المطلق أمراً، والمقيَّد نهياً، نحو: أن تقول: أعتق رقبة. ثم تقول: لا تعتق رقبة كافرة. أو بالعكس، نحو: لا تعتق رقبة. ثم تقول: أعتق رقبة مؤمنة. ففي هاتين الصورتين يُوجب المقيَّدُ تقييد المطلق بضده بلا خلاف[1].

الرابع: أن يكون كل واحدٍ منهما أمراً، ولكن السبب مختلف. نحو: قوله تعالى في كفارة الظهار: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾[2]، وقوله في كفارة القتل: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾[3]، فهاهنا اختلفوا على ثلاثة مذاهب:

أحدها: أنه[4] يحمل عليه من غير حاجةٍ إلى دليل آخر، فإن تقييد أحدهما يوجب تقييد الآخر لفظاً. وبه قال بعض أصحابنا[5]. قال إمام الحرمين: «وأقرب طريق لهؤلاء أن كلام الله تعالى في حكم الخطاب الواحد، (وحق الخطاب الواحد أن)[6] يترتب المطلق فيه على المقيد».

---

(١) انظر: الإحكام ٣/٥، نهاية الوصول ٥/١٧٧٨.

(٢) سورة المجادلة: الآية ٣.

(٣) سورة النساء: الآية ٩٢.

(٤) في (ص): «أن».

(٥) انظر: المحصول ١/ق٣/٢١٨، نهاية الوصول ٥/١٧٧٩. وإليه صار أيضاً بعض المالكية. انظر: إحكام الفصول ص٢٨١، وهو رواية عن أحمد ﷺ، واختارها القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى. انظر: العدة ٢/٦٣٧، ٦٣٨، التمهيد ٢/١٨٠.
وقال الماوردي والروياني في باب القضاء: إنه ظاهر مذهب الشافعي. انظر: البحر المحيط ٥/١٤.

(٦) سقطت من (غ).

قال: «وهذا من فنون الهَذَيان، فإن قضايا الألفاظ في كتاب الله تعالى مختلفة متباينة، لبعضها حكم التعليق[1] والاختصاص، ولبعضها حكم [ص١/٤٨٣] الاستقلال والانقطاع [ك/٢٧٢]، فمن ادعى تنزيلَ جهات الخطاب على حكمِ كلامٍ واحد، مع العلم بأن في[2] كتاب الله تعالى النفي والإثبات، والأمر والزجر، والأحكام المتغايرة - فقد ادعى أمراً عظيماً، ولا مَعْني[3] في مثل ذلك الإشارة إلى اتحاد الكلام الأزلي، ومُضْطرب المتكلمين في الألفاظ وقضايا الصيغ، وهي مختلفة لا مِرَاء في اختلافها؛ فيسقط[4] هذا الفن»[5].

والمذهب الثاني: وعليه الحنفية، أنه لا يجوز الحمل عليه[6] بحال[7]؛

---

(١) هكذا في جميع النسخ، والذي في البرهان ١/٤٣٥: «التعلق». وكذا هو في البحر المحيط (٥/١٥) نقلاً عن إمام الحرمين.

(٢) سقطت من (غ).

(٣) في (ص)، و(ك): «ولا يعني». ولعل المقصود به: «ولا يغني»، كما هو في البرهان ١/٤٣٥، ونسخة (غ) وفي البحر المحيط ١٥/٥: «ولا تغني».

(٤) في (غ)، و(ك): «فسقط».

(٥) انظر: البرهان ١/٤٣٥. وقال الإمام عن هذا المذهب: إنه ضعيف جداً. المحصول ١/ق٢١٩/٣. وقال عنه الغزالي رحمه الله تعالى: «وهذا تحكم محض، يخالف وضع اللغة». المستصفى ٣٩٩/٣. وانظر: شرح اللمع ٤١٨/١.

(٦) أي: على المقيَّد.

(٧) انظر: فواتح الرحموت ٣٦٥/١، كشف الأسرار ٢٨٧/٢. وإليه صار أيضاً أكثر المالكية. انظر: شرح التنقيح ص٢٦٦، نشر البنود ٢٦٨/١، وهو رواية عن أحمد رضي الله عنه، اختارها أبو إسحاق بن شاقلا، والمجد ابن تيمية. انظر: العدة ٦٣٨/٢، التمهيد ١٨٠/٢، نزهة الخاطر ١٩٤/٢، المسودة ص١٤٥.

لأن ذلك الدليل إنْ كان دون المطلق في القوة لم يصلح لنسخه، وإنْ كان مثله - فإن عُلِم شَرْط النسخ كان نَسْخاً له، وإلا كان تعارضاً[1]، فهو غير محمول على المقيد بحال.

والثالث: وهو قول الشافعي وجمهور الأصحاب[2] أنه إنْ وُجد قياس، وكذا دليلٌ غيره يقتضي تقييده - قُيِّد، وإلا فلا. وهذا ما جزم به في الكتاب.

الخامس: أن يكون كل واحدٍ منهما نهياً، والسبب مختلف. نحو: «لا تعتق رقبة» في كفارة الظهار مثلاً، ثم نقول: «لا تعتق رقبة مؤمنة» [ت١/١٨٧]، في كفارة القتل. فالقائل بالمفهوم، وبتقييد[3] المطلق بالمقيَّد إنْ وُجد دليل[4] - (يلزمه تخصيص النهيَ العامَّ بالكافرة إنْ وجد دليل)[5][6].

---

(١) في (ت): «معارِضاً».

(٢) ومُحَقِّقو المالكية كالقاضي أبي بكر، والقاضي عبد الوهاب، وابن الحاجب، وغيرهم. وهو رواية عن أحمد رضي الله عنه واختارها أكثر الحنابلة. انظر: إحكام الفصول ص٢٨١، العضد على ابن الحاجب ٢/١٥٦، التلخيص ٢/١٦٧، ١٦٨، الإحكام ٣/٥، نهاية الوصول ٥/١٧٧٩، نهاية السول ٢/٥٠٥، المحلي على الجمع ٢/٥١، المختصر في أصول الفقه لابن اللحام ص١٢٦، شرح الكوكب ٣/٤٠٢.

(٣) في (ص): «وتقييد».

(٤) قوله: «وبتقييد المطلق بالمقيد إن وجد دليل» يعني به: الشافعيَّ وجمهور الأصحاب رضي الله عنهم، كما سبق بيانه في المذهب الثالث من القسم الرابع.

(٥) سقطت من (ت).

(٦) قوله: «إن وجد دليل» هذا خاص بالشافعي وجمهور الأصحاب ومَنْ وافقهم، لا بمن يُجَوِّز ذلك بالمفهوم فقط، كما هو رأي بعض الشافعية، كما سبق في الصورة الرابعة.

السادس: أن يكون أحدهما أمراً والآخر نهياً، والسبب مختلف. وهو قسمان؛ لأنه إما أن يكون المطلق أمراً، نحو: أعتق رقبة. في كفارة الظهار. (والمقيَّد نهياً، نحو)[1]: لا تعتق رقبة كافرة. في كفارة القتل.

أو بالعكس، نحو: لا تعتق رقبة في كفارة الظهار، ثم يقول: أعتق رقبة مسلمة. في كفارة القتل.

وحكمهما واحد، لا[2] يخفى عليك مما سبق. وقد ذكر المصنف ما إذا اتحد السبب، وما إذا اختلف. ولا يعسر عليك فَهْمُ كلامه بعد الصغو إلى ما ألقيته لك من الشرح[3].

ومما أهمله المصنف ما إذا أطلق الحكم في موضعٍ، ثم قَيَّد في موضعين بقيدين متضادين، فمَنْ زعم أن التقييد باللفظ - قال: يبقى المطلق على إطلاقه؛ إذ ليس تقييده بأحدهما أولى مِنْ تقييده بالآخر. ومَنْ حمل المطلق على المقيد بالقياس - حَمَله على ما كان حَمْله عليه أولى[4].

وقد مُثِّل لذلك بقوله ﷺ في الغَسَلات من ولوغ الكلب: «إحداهن بالتراب»، وفي رواية: «أولاهن»، وفي رواية: «فعفروه[5] الثامنة»، فلا يُحْمل على إحدى الروايتين دون الأخرى؛ للترجيح مِنْ غير مرجح؛ إذ

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) في (ص): «ولا».

(٣) في (ص): «الشرع».

(٤) انظر: المحصول ١/ق٣/٢٢٢.

(٥) في (ت): «وعفروه».

القياس هنا متعذر، بل يُرْجع إلى أصل الإطلاق، ونقول [ص١/٤٨٤]: يجوز[1] التعفير في كل واحدةٍ[2] من المرات عملاً برواية: «إحداهن» المطلقة هكذا ذكروه، وبه أجاب الشيخ أبو العباس القرافي عن اعتراض أورده بعض قضاة الحنفية على الشافعية: بأن[3] قاعدتهم حَمْلُ المطلق على المقيد؛ فكان ينبغي أن يوجبوا: «أولاهن»؛ لورود: «إحداهن»، و«أولاهن».

فأجابه القرافي: بأنه قد عارض روايةَ: «أولاهن» روايةُ: أخراهن، يريد بذلك: «فعفروه الثامنة»؛ فيرجع إلى أصل الإطلاق[4].

قال بعض المتأخرين: وعلى هذا ينبغي انحصار الوجوب في الأُولى، (أو الثامنة)[5]، ويتخير فيهما.

واعلم أن هذا هو الذي نص عليه الشافعي ﷺ في «الأم»، فقال ما نصه: وإذا غسلهن سبع مراتٍ جعل أولاهن أو أخراهن تراباً، لا يطهر إلا بذلك[6]. انتهى. وفي «مختصر البويطي» فقال في أثناء باب غُسْل الجمعة، وهو بعد باب التيمم كيف هو؟ وقبل كتاب الصلاة - ما نصه: وإذا ولغ

---

(١) في (ت): «بجواز».

(٢) في (غ): «واحد».

(٣) في (ت): «فإن».

(٤) انظر: نفائس الأصول ٢١٧٤/٥، شرح التنقيح ص٢٦٩. والمعنى: يَجْزي أيُّ واحدة من السبع أن تكون بالتراب.

(٥) في (غ): «والثامنة».

(٦) انظر: الأم ٦/١.

الكلب في الإناء غُسِل [ك/٢٧٣] سبعاً أولاهن أو أخراهن بالتراب، لا يُطَهِّره غير ذلك، وكذلك رُوي عن رسول الله ﷺ: والخنزير قياساً عليه يُغْسل سبعاً[١]. انتهى. وهو في غاية الغرابة، وعليه جرى المرعشي من أصحابنا في كتابه «ترتيب الأقسام» وعبارته: ما أصاب الكلبُ بلسانه أو بعضو من أعضائه من الماء القليلِ نَجَّسه، ولم يطهر الإناء إلا بأن يُغْسل سبع مرات، أولاهن أو أخراهن بالتراب.

لكن في هذا البحث نظرٌ ذكره والدي، وهو أنه إنما ينبغي حينئذ أن يُوجب كلاهما: الأولى والأخيرة؛ لورود الحديث فيهما، ولا تنافي في الجمع بينهما، اللهم إلا أن يراد بالثامنة ثامنة[٢] العدد، لا الأخيرة، فإنه حينئذٍ يكون مطلقاً كإحداهن، وتكون رواية إحداهن والثامنة واحدة ومعنى رواية أولاهن، فيعود أصل السؤال.

ويناظر هذا السؤال سؤالان آخران:

أحدهما: أنَّ أبا حنيفة رحمه الله قال: لا يجري [غ١/١٨٥] التحالف بين المتبايعَيْن إلا إذا كانت السلعة قائمة، أما إذا كانت تالفة فالقول قول المشتري[٣]. والشافعي رضي الله عنه قال: إذا اختلف المتبايعان - تحالفا، سواء كانت السلعة قائمة أو تالفة[٤]، مع أنه رَوَى: أنه ﷺ قال: («إذا اختلف

---

(١) انظر: نهاية السول ٢/٥٠٧.

(٢) سقطت من (ت)، و(غ).

(٣) وهو قول أبي يوسف رضي الله عنه أيضاً. انظر: الهداية ٣/١٨١، ملتقى الأبحر ٢/١١٢.

(٤) وهو قول محمد بن الحسن رحمه الله تعالى، كما في المرجعين السابقين. وانظر: =

المتبايعان تحالفا»، وروَى أنه ﷺ قال)[1]: «إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا» فَلِمَ لا حَمَل المطلق على المقيد مع اتحاد القاعدة.

والثاني: إن في كتاب [ص١/٤٨٥] فريضة الصدقة في فريضة الإبل: «فإنْ زادت على عشرين ومائة» وهو مطلق في الزيادة، وجاء مقيَّداً في حديث ابن عمر: «فإنْ زادت واحدةٌ»[2]، فلا ينبغي أن يجب في مائة وعشرين وبعض واحدة إلا ما يجب في مائة وعشرين فقط.

والجواب عن الأول من وجوه:

أحدها: أنه روي من حديث أبي وائل عن عبد الله أن النبي ﷺ قال: «إذا اختلف المتبايعان والمبيع مُستَهْلك فالقول قول البائع» رواه الدارقطني.

والخصوم رَوَوْا أنَّ النبي ﷺ قال: «إذا اختلف المتبايعان (فالقول ما قال)[3] البائع، فإنْ استُهْلك فالقول قول المشتري». وهذا يوافق الحديث المقيد بكون السلعة قائمة[4]، وهما قيدان

= أصول السرخسي ٢/٢٥، العزيز شرح الوجيز ٤/٣٧٥، روضة الطالبين ٣/٢٣٠ - ٢٣١.

(١) سقطت من (غ).

(٢) هذا جزء من حديث فريضة الصدقة الطويل الذي سبق تخريجه.

(٣) في (ت): «فالقول قول».

(٤) أي: الحديث الأخير يوافق حديث: «إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالف» في التقييد بكون السلعة قائمة؛ لأن أول الحديث مقيَّد بقيام السلعة لأنه قال: «إذا اختلف المتبايعان فالقول ما قال البائع، فإن استهلك فالقول قول المشتري» فمفهوم قوله: «فإن استهلك» أنَّ ما قبله قبل الاستهلاك، يعني: والسلعة قائمة. فهذا الحديث يفيد أنه إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة فالقول قول البائع، والحنفية لا يقولون =

متضادان[1]، فرجعنا إلى أصل الإطلاق[2]. ثم إن هذا الحديث يقتضي عدمَ جريان التحالف مطلقاً، وهم لا يقولون به، ثم إنه يرويه الحسن بن عمارة وهو متروك رديء الحفظ[3].

والثاني: أن الحديث المشتمل على التقييد بكون السلعة قائمة - يرويه القاسم بن عبد الرحمن[4] عن ابن مسعود، ولم يَلْقَه؛ فيكون مرسلاً، ونحن لا نقول بالمراسيل.

والحق أن الحديث الذي رَوَوْه من التقييد (بقيام السلعة ضعيف،

= بهذا الحكم، بل يقولون بالتحالف كما ورد في الحديث الآخر، لكنهم يعملون بهذا الحديث في حالة الاستهلاك وهو أن القول قول المشتري، مع أن هذا معارَض بحديث: «ذا اختلف المتبايعان، والمبيع مُستهلَكٌ - فالقول قول البائع».

(١) أي: حديث: «إذا اختلف المتبايعان والمبيع مستهلك فالقول ما قال البائع» مقيد بحالة استهلاك المبيع، والحديث الآخر: «إذا اختلف المتبايعان فالقول ما قال البائع» وهو مقيد بحالة قيام السلعة، كما سبق بيانه في الهامش السابق، وهما قيدان متضادان.

(٢) أي: فلم يعمل الشافعي بأيٍّ من الحديثين؛ لكون القيدين متضادين، فرجع إلى أصل الإطلاق، وهو اختلاف المتبايعين، وأنهما يتحالفان سواء كانت السلعة قائمة أو تالفة، ولا يترجح قول أحدهما على الآخر.

(٣) انظر: تهذيب ٢/٣٠٤، تقريب ص١٦٢.

(٤) هو القاسم بن عبدالرحمن الشامي، أبو عبدالرحمن الدمشقي. قال الذهبي: «يُرسل كثيراً عن قدماء الصحابة كعليٍّ، وتميم الداريّ، وابن مسعود، ويروي عن أبي هريرة، وفضالة بن عبيد، ومعاوية، وأبي أمامة، وعدة». وقال أبو حاتم: «روايته عن عليٍّ وابن مسعود مرسلة» قال ابن حجر: «صدوق يُغرِب كثيراً». مات سنة ١١٢هـ. انظر: سير ٥/١٩٤، تهذيب ٨/٣٢٢، تقريب ص٤٥٠.

والذي رويناه من التقييد)[1] بهلاكها ضعيف[2] أيضاً، ولا حاجة إلى التطويل في بيان ذلك، وضَعْف التقييدين يكفي في الرجوع إلى أصل الإطلاق. وقول الغزالي[3] في المأخذ فيما يرويه أصحابنا من التقييد بالهلاك: «أجمع أهل الحديث على صحته» - باطلٌ، نبهنا عليه لئلا يقع الاغترار به.

والثالث: أن التنصيص على قيام السلعة إنما كان تنبيهاً على حالة تلفها؛ لأنه إذا كان التحالف ثابتاً عند حالة قيام السلعة، مع أنه يمكن الاستظهار بالرجوع إلى القيمة وتعرف[4] صفاتها - (فلأن يتحالفا مع تلفها ولا يمكن الرجوع إلى صفاتها)[5] أولى.

وعن الثاني: أنه إنما يَرِد على الإصطخري[6] من أصحابنا القائل: بأنه يجب ثلاث بنات لبون فيما إذا زادت بعض واحدة. والصحيح أنه[7] إنما

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) في (ت): «ضُعِّف».

(٣) سقطت من (ك).

(٤) في (غ): «ويعرف».

(٥) سقطت من (ت).

(٦) هو الحسن بن أحمد بن يزيد، أبو سعيد الإصْطَخْرِيّ. وُلد سنة ٢٤٤هـ. قال الخطيب: «كان أحد الأئمة المذكورين، ومن شيوخ الفقهاء الشافعيين، وكان ورعاً زاهداً متقلِّلاً». وقال الداركي: «ما كان أبو إسحاق المروزيّ يُفتي بحضرة الإصطخريّ إلا بإذنه». قال أبو الطيب الطبري: «وله تصانيف كثيرة، فمن ذلك كتاب أدب القضاء، ليس لأحد مثله». توفي سنة ٣٢٨هـ. انظر: تاريخ بغداد ٧/٢٦٨، الطبقات الكبرى ٣/٢٣٠.

(٧) سقطت من (ت).

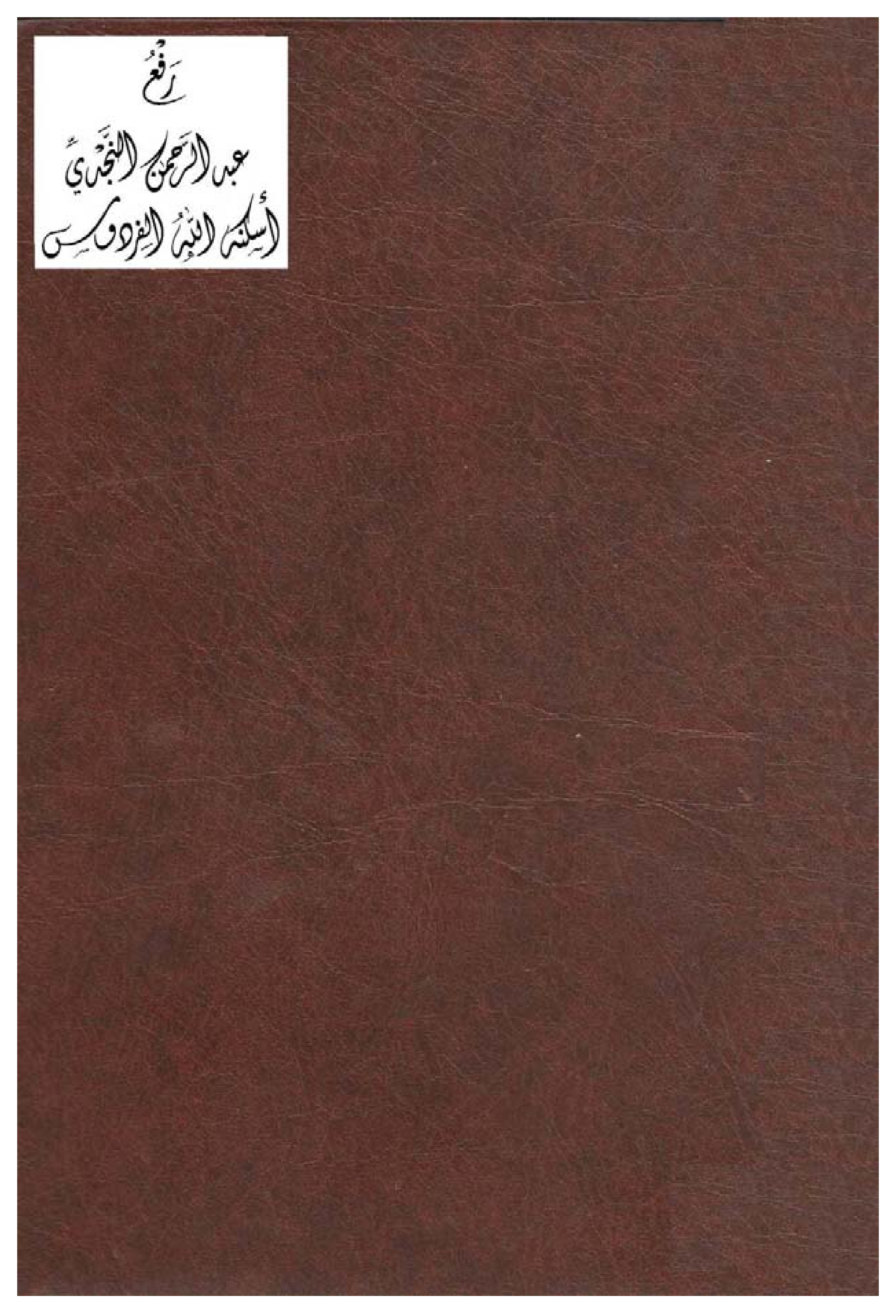
تجب حِقَّتان وفاءً بحمل المطلق على المقيد، فاندفع السؤال[1][2][3].

(١) انظر: المجموع ٥/٣٨٢. وانظر: البحر المحيط ٥/٢٥ - ٢٦.

(٢) في (ت) ١/١٨٨: «والله تعالى أعلم، نَجَز الجزء الأول بحمد الله وعونه، وصلى الله على سيدنا محمد وآله، ويتلوه الجزء الثاني، وأوله الباب الرابع في المجمل والمبين، وحسبنا الله ونعم الوكيل، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم».

(٣) انظر صور حمل المطلق على المقيد في :المحصول ١/ق٣/٢١٤، الحاصل ١/٥٨٢، التحصيل ١/٤٠٧، نهاية الوصول ٥/١٧٧٢، نهاية السول ٢/٤٩٤، السراج الوهاج ١/٥٩٥، مناهج العقول ٢/١٣٨، الإحكام ٣/٤، البرهان ١/٤٣١، المستصفى ٣/٣٩٨ (٢/١٨٥)، شرح اللمع ١/٤١٦، البحر المحيط ٥/٨، المحلي على الجمع ٢/٤٩، شرح التنقيح ص٢٦٦، بيان المختصر ٢/٣٥١، إحكام الفصول ص٢٨٠، شرح الكوكب ٣/٣٩٥، المسودة ص١٤٤، العدة ٢/٦٢٨، التمهيد لأبي الخطاب ٢/١٧٧، فواتح الرحموت ١/٣٦١، تيسير التحرير ١/٣٣٠، أصول السرخسي ١/٢٦٧، كشف الأسرار ٢/٢٨٧.

فهرس المحتويات


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس